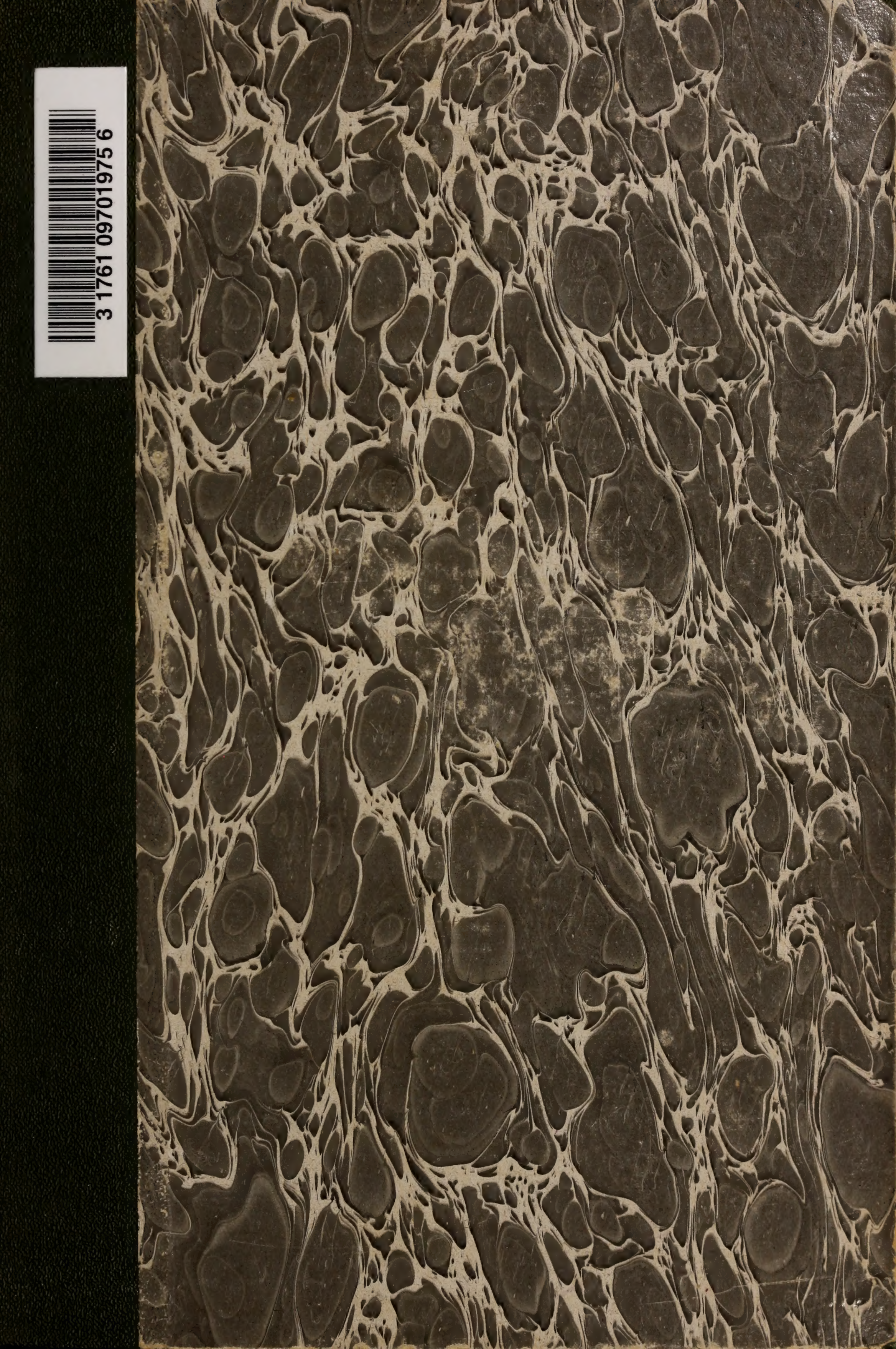

3 1761 09701975 6

GESCHICHTE

DER

GRIECHISCHEN ETHIK

VON

MAX WUNDT
PRIVATDOZENT DER PHILOSOPHIE

ZWEITER BAND

DER HELLENISMUS

LEIPZIG
VERLAG VON WILHELM ENGELMANN
1911

VORWORT.

Bei dem Abschluß des ersten Bandes dieses Werkes hatte ich gehofft, in einem zweiten die Darstellung zu Ende führen zu können, doch während der Weiterarbeit ergab sich mir bald die Unmöglichkeit, den Stoff auf so engem Raum zu bewältigen, wollte ich dem Werk nicht ganz seinen Charakter nehmen. So habe ich mich im Einverständnis mit der Verlagsbuchhandlung zu einer Erweiterung auf drei Bände entschlossen, und ich glaubte dies umso eher tun zu dürfen, als sich zwanglos für jeden der drei Teile ein geschlossenes Thema ergab. Dieser zweite Band führt die Darstellung bis zu dem Zeitpunkte herab, da das Christentum zuerst als bestimmender Faktor in das antike Geistesleben eingreift, also bis zum Ausgang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts; die Entwicklung des Christentums in dieser Zeit ist daher gleichfalls dem dritten Teile vorbehalten geblieben. Das Thema des vorliegenden Teiles ist die völlige Auswirkung der zu Beginn des vierten Jahrhunderts begründeten ethischen Tendenz; er soll zeigen, wie der in jenen Jahren erhobenen Forderung nach bewußter von dem Subjekt bestimmter Gestaltung des Lebens Genüge geschieht, er wird aber zugleich davon zu erzählen haben, wie diese so glänzend hervortretende objektive Organisation das Subjekt all seiner wertvollen Inhalte beraubt, daß es schließlich in sich vernichtet dem Leben gegenübersteht. Diese Entwicklung findet in den beiden ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit ihren Abschluß, von da an kann der griechische Geist nur noch durch Rezeption fremder Elemente sein Dasein fristen.

Der letzte Teil, dem ein Register für das ganze Werk beigegeben werden soll, wird, wie ich hoffe, in etwa zwei Jahren erscheinen können.

Straßburg, im Mai 1911.

MAX WUNDT.

INHALT.

Elftes Kapitel.

Das vierte Jahrhundert.

1. Die Entwicklung zum Hellenismus.

Athen, die Vormacht Griechenlands, die allein in dem Gegeneinander der Bestrebungen einzelner Städte und Staaten einen festen Mittelpunkt gebildet, war gefallen, der Ring zersprungen, mit dem sie weite Gebiete des Griechentums zur Einheit zusammengeschlossen hatte. Da bricht alsbald die Macht der Leidenschaft, die von der Kraft staatlicher Hoheit kaum zurückgedämmt überall unter der Decke sich regte, verheerend hervor. Ein wirres Durcheinander politischer Aspirationen erwacht, da keine Stadt mehr die Stärke besitzt, dauernd der Zeit den Stempel ihres Geistes aufzuprägen. In der Entfesselung aller Kräfte lebt ein unbezähmbarer Drang aller Städte nach Freiheit und Ungebundenheit. War einst in Ionien durch den leidenschaftlichen Haß der Städte gegeneinander, durch die Eifersucht, mit der jede über der Bewahrung ihrer völligen Unabhängigkeit wachte, jede umfassende und stärkere politische Bildung unmöglich geworden, jetzt scheint ganz Griechenland seinen ionischen Lehrmeistern folgen zu wollen. Und wie Ionien seinen blinden Drang nach Freiheit mit der Freiheit selber hatte bezahlen müssen, um als Vasall dem Perserkönig zu dienen, so zieht das gleiche Geschick, beschworen durch gleiche Schuld, drohend über alle Griechenstädte herauf. Wo war die Macht, die stark genug gewesen wäre, diesen losbrechenden Strom wieder in sein Bett zurückzudämmen und die Kraft des Griechentums, die sich in inneren Fehden ohnmächtig verzehrte, gesammelt dem äußeren Feinde entgegenzuführen?

War Sparta, die Besiegerin Athens und zunächst die unbestrittene Vormacht in Griechenland, fähig und willig, eine solche Aufgabe zu lösen? Wohl versuchen die Spartaner unter ihrem König Lysander eine einheitliche Herrschaft über ganz Griechenland zu begründen. Wie sie in Athen ihre Männer ans Ruder gebracht haben, so wollen sie in allen Städten durch Gewalt und List, Meineid und Mord die Gewalt an sich reißen. Äußerlich war ihnen das Glück zunächst günstig, und es konnte scheinen, als sei wirklich an Stelle des attischen ein spartanisches Reich getreten. Aber der Schein trog. Zu tief hatte die allgemeine Bewegung das griechische Leben erfaßt und überall, nicht zuletzt auch in Sparta, den Boden unterwühlt, als daß ein dauernder staatlicher Bau auf ihm hätte errichtet werden können. Die langen Kriegsjahre hatten in Sparta den Geist ganz entfesselt, die militärische Zucht war einem unruhigen Drängen nach Macht und Reichtum gewichen; der staatliche Sinn, fester gewurzelt als irgend sonst in Griechenland, begann auch hier einem egoistischen Streben zu weichen [1]). Mehr seine eigene Herrschaft als die seines Volkes suchte der König Lysander über Griechenland zu befestigen. Dagegen konnte eine Reaktion nicht ausbleiben, die bald zu seinem Sturze führte. Diesem in sich selbst verfeindeten Staate mußte die Festigkeit fehlen, um über den griechischen Städten eine dauernde Herrschaft zu errichten. Vor allem aber mangelte ihm, was der attischen Herrschaft stets eine innere Sicherheit geliehen hatte und den Athenern noch jetzt einen Vorzug vor allen andern Städten gewährte, die Suprematie der Bildung. Nur die Furcht vor der überlegenen Gewalt des spartanischen Heeres hielt die Unterworfenen in Schach. Es war die Frage, ob eine solche Herrschaft die Probe bestehen konnte, auf die sie bald gestellt wurde. Die ionischen Städte, wegen ihrer Unterstützung des aufständigen Kyros von dem Perserkönig bedroht, wandten sich um Hilfe nach Sparta, das so in einen Krieg gegen Persien verwickelt wurde, der bei wechselndem Kriegsglück jedenfalls seiner Macht verhängnisvoll werden mußte. Denn da Heer und Flotte der Spartaner in Asien festgehalten wird, flammt alsbald in den Griechenstädten, von persischem Golde unterstützt, der Aufstand empor; die größeren Städte verbinden sich, und überall werden die

[1]) Vgl. dazu Ed. Meyer, Geschichte des Altertums V, S. 26ff.

von Sparta eingesetzten Statthalter vertrieben. In dem endlich geschlossenen Frieden wird die Freiheit aller Griechenstädte erklärt, um endgültig jede umfassendere politische Machtbildung unmöglich zu machen und die innere Schwäche Griechenlands dauernd zu erhalten [1]). Die Städte auf dem kleinasiatischen Festlande werden dem Perserkönige preisgegeben. So hatte sich Sparta unfähig gezeigt, das Griechentum gegenüber den Barbaren zu schützen; mit diesem Verzicht auf die Lösung der nationalen Aufgabe mußte seine Vorherrschaft ihr Ende erreichen.

Die innere Schwäche der spartanischen Macht konnte, sobald ihr in Griechenland selbst ein Rivale erstand, nicht lange verborgen bleiben. Es war Theben, das sich von der widerrechtlichen Besetzung durch die Spartaner befreite und gestützt auf seine Herrschaft in Böotien alsbald im siegreichen Kriege gegen Sparta unter seinem Feldherrn und Staatsmann Epaminondas nach der Vorherrschaft über Griechenland trachtete. Auch nach Norden und selbst zur See suchte Theben seinen Machtbereich auszudehnen, aber diesem Streben fehlte völlig eine genügende Basis. Es war im Grunde nur die große Persönlichkeit des Epaminondas, der die Thebaner mitzureißen verstand auf Bahnen, die seinem genialen Willen allein zu genügen vermochten. So nahm die thebanische Herrschaft alsbald ihr Ende, als Epaminondas bei einem erneuten Krieg gegen Sparta den Schlachtentod fand [2]). Die Thebaner können nicht mehr daran denken, ihren Einfluß im Peloponnes oder in Nordgriechenland aufrecht zu erhalten; sie sinken wieder zum Kleinstaat herab, der sich in nichtigen Fehden mit seinen Nachbarn erschöpfte.

Was Theben fehlte, die große Vergangenheit und die Überlegenheit der Bildung, das besaß Athen im reichsten Maße. Und auch Athen versucht, kaum sind seine schwersten Wunden vernarbt, sich von neuem an die Spitze der Griechen zu stellen. Die Erfolge gegen Sparta waren auch ihm zugute gekommen, so daß die langen Mauern zwischen der Stadt und dem Piräus wiederhergestellt werden konnten, und der Gegensatz zu Sparta treibt in der folgenden Zeit einen großen Teil der alten Bundesgenossen wieder zu Athens Feldzeichen. Der

[1]) im Jahre 387.
[2]) im Jahre 362.

zweite attische Seebund, im Jahre 378 gegründet, scheint noch einmal Athen eine größere Machtstellung in Griechenland zu gewähren, die es im Kriege gegen die Spartaner zu behaupten weiß. Gefährlicher aber wird seiner Macht sein bisheriger Bundesgenosse Theben, gegen den es selbst mit Sparta sich verständigen muß; und seit es seine Stellung nur durch Gewaltmaßregeln aufrecht zu erhalten vermochte, da mußte es die auf ihre Freiheit eifersüchtigen Bündner aufs tiefste erbittern, in deren Städten die attischen Generäle und ihre Söldner wie Feinde hausten, zumal ihnen Athen, durch Parteikämpfe geschwächt, nicht einmal einen genügenden Schutz gegen die gemeinsamen äußeren Feinde gewähren konnte. So kommt es zum Aufstand [1]), und Athen sieht sich gezwungen, die Selbständigkeit seiner wichtigsten Bundesgenossen anzuerkennen. Damit findet auch die attische Macht ein rasches und unrühmliches Ende.

So erfüllt ein wildes Drängen die griechische Welt. Ein Kampf beinahe aller gegen alle läßt es nirgends zu dauernden politischen Bildungen kommen und keinem Staate gelingt es, diese auseinanderstrebenden Kräfte zur Einheit zusammenzubinden. Die einzelnen Staaten selbst verzehren sich in fruchtlosen Kämpfen gegeneinander. Der völlig entfesselte Freiheitsdrang, da jeder seine Macht möglichst ausdehnen und doch keiner gehorchen will, führt zum Untergange der griechischen Staaten. So vollendet diese Zeit nur, was das vorangehende Jahrhundert vorbereitet hatte. Der Individualismus, der damals bereits Staat und Gesellschaft im Denken wie in der Wirklichkeit zersetzt hatte, zerstört jetzt völlig das alte staatliche Leben. Der Staat wird zum Mittel für die Aspirationen einzelner ehrgeiziger Männer, die nur ihre Macht mit der ihrer Städte zu begründen meinen. Aber ihr Wille reibt sich auf in vergeblichem Ansturm gegen den ebenso unbedingten Freiheits- und Machtdrang der übrigen Staaten, die sämtlich zu vollem Individualismus erwacht sind. Es ist die Agonie der griechischen Staatenwelt; in blinder Leidenschaft müssen die Griechen wie schon einst die Ionier ihr Schicksal selbst vollenden. Diese wilden Kämpfe aller gegen alle haben für die Kultur kaum mehr eine größere Bedeutung; sie erscheinen nur wie ein verzerrter Nachklang des großen Lebens der älteren Zeit, das hier seine einmal

[1]) im Jahre 357.

erwachten Kräfte bis zur Todeserschöpfung verschwendet. Aber unter der Oberfläche dieses historischen Lebens, die nur ein Absterben des Alten zu zeigen scheint, erwachen zugleich neue Formen, denen die Zukunft gehören sollte. Das Alte ist in seinem Ausgang eng an den Beginn des Neuen geknüpft. Die mächtige Bewegung, die alles Leben erfaßt hat, verweht die alte Spreu nur, um neuen Trieben Licht und Luft zu verschaffen. Wie noch stets in Griechenland, erweisen sich die Zeiten einer alles verzehrenden Leidenschaft, da das Leben jeden Halt zu verlieren und ohnmächtig in sich zusammenzubrechen scheint, als die eigentlich schöpferischen, da neue Gestaltungen des Lebens ans Licht drängen und das Denken am kühnsten die Wirklichkeit zu gestalten wagt.

Jeder Rest des alten gebundenen Daseins wird in den Stürmen dieser Zeit gesprengt; ein hoher Schwung geht durch das Leben, daß es sich allen Banden eines noch engeren Denkens entrafft. Die Wurzeln, mit denen die Griechen in den agrarischen Zuständen ihrer Landschaften hafteten, werden gelöst; das Land, in den dauernden Kriegen unaufhörlich verwüstet, ist nicht mehr fähig, ruhigen agrarischen Zuständen eine Grundlage zu bieten. Dagegen blüht der Handel bei den gesteigerten Bedürfnissen einer verfeinerten Kultur mächtig auf und kann auch durch einzelne Rückschläge infolge der Kriege nicht dauernd gehemmt werden. Der Piräus ist einer der größten Stapelplätze des Mittelmeers. In den Städten entwickelt sich ein bedeutender Reichtum, während das Landvolk verarmt. Noch immer ist die Bevölkerung in starkem Wachstum begriffen, und da keine Stadt mehr die Macht besitzt, sich kolonialen Besitz zu verschaffen, so ist eine stets drückender fühlbare Übervölkerung die notwendige Folge. Der Reichtum der Einzelnen wie die Fülle des vorhandenen Menschenmaterials, das daheim keine Beschäftigung mehr findet, führt zu einer charakteristischen und für die Folgezeit höchst wichtigen Umgestaltung des Kriegswesens. Das Volksheer wird durch das Söldnerheer verdrängt, der beamtete Stratege durch den geworbenen Condottiere. Diese Söldnerhaufen, die unter ihrem Feldherrn Griechenland durchziehen, sich selbst durch Raub und Erpressung erhalten und oft eine selbständige Macht bedeuten, geben dem Kriegsleben der Zeit sein besonderes Gepräge. Sie haben die größten Erfolge zu verzeichnen; was Athen in diesen Jahrzehnten erreicht hat,

verdankt es wesentlich diesen Führern. Aber sie können zur Landplage werden, wenn der Friede geschlossen ist und sie oft ihr Gewerbe als Räuber und Piraten fortsetzen, da sie daheim keine Beschäftigung finden [1]). Ein solcher Condottiere ist fast ganz selbständig, er verhandelt als souveräne Macht mit den Staaten und tritt wohl auch in die Dienste fremder Herrscher. Selbst der spartanische König Agesilaus hat zeitweise als Söldnerführer in fremden Diensten gestanden, so stark war der Zug der Zeit [2]). Die Zeit des Nomadentums, da die Stämme unter ihrem Häuptling die Landschaften durchzogen, scheint wieder angebrochen. Auf der Kraft des Einzelwillens ruht wieder, wie schon einst in den Tagen, von denen Homer erzählte, das kriegerische und politische Leben.

Diese volle Entwicklung der Individualität, die Heer wie Staat unter die Leitung der Einzelpersönlichkeit dahingab und damit zu Formen des Lebens führt, die aus den tiefsten Schichten des primitiven Griechentums wieder hervorzutreten scheinen, verwirklicht doch nur, was in der Reflexion der vorangehenden Zeit begründet war. Als sich im fünften Jahrhundert das Individuum aus dem ursprünglichen staatlichen Leben immer entschiedener losgerungen hatte, da sah die Reflexion, dieser Entwicklung vorauseilend, in dem Staate nur noch ein Produkt der Individuen, ein Mittel in ihren Händen, um ihren selbstischen Machtgelüsten genug zu tun. Die Politik schien so, jeder geheiligten Tradition entkleidet, in dem Gegeneinander individueller Machtbestrebungen der einzelnen Staaten und politischen Gruppen aufzugehen. Das ist jetzt Wirklichkeit geworden. Der von der Reflexion längst zersetzte griechische Staat löst sich jetzt völlig in sich auf, da das zuvor nur Gedachte ganz ins Leben hinübertritt; er darf den Triumph des Individuums nicht mehr hemmen. In diesem vollen Ausleben der Individualität liegt die eine der vorwärts treibenden Tendenzen der Zeit. Sie hätte jeden Halt im Griechentum vernichten müssen, wenn sich ihr nicht zugleich eine zweite verbunden hätte, die den gleichen, sophistischen Gedankenkreisen entstammend jetzt ebenso das Leben zu beherrschen beginnt. Die völlige Freiheit des Einzelnen, die die Sophisten forderten, hatte sich schon in ihrem

---

[1]) Isokrates 4, 115. 5, 96. 8, 45. Demosthenes 23, 139 ff.

[2]) Ed. Meyer, Geschichte des Altertums V, S. 472.

Preis der Tyrannis in eine ebenso völlige Gebundenheit gewandelt. Diesen Drang zur Einheit, zur Bindung aller unter einen Willen, finden wir neben der völligen Zerstreuung der einzelnen Kräfte und im Gegensatz zu ihr gleichfalls in dieser Zeit lebendig. Das gesamte politische Leben ist erfüllt von immer erneuten Versuchen, die gesammelte Kraft des Griechentums unter eine Herrschaft zu zwingen. Der Gegensatz gegen die Barbaren, aus der größten Zeit des fünften Jahrhunderts herüber wirkend, neu geweckt in dieser Zeit, da die Überzahl der fremden Völker das durch innere Fehden geschwächte Griechentum zu überschwemmen drohte, gibt diesen Bestrebungen einen nationalen Klang [1]. Die Versuche, welche Sparta, Theben und Athen nach dieser Richtung unternahmen, mußten mißlingen, weil in dem zentralen Griechenland der Boden allzu tief von den politischen Leidenschaften unterwühlt war, als daß eine selbst von Parteiungen zerrissene Stadt eine feste Herrschaft auf ihm hätte errichten können. Aber was hier wenigstens erstrebt wurde, das gelang in den mehr peripheren Gebieten des Griechentums. Mächtige Tyrannen vereinigen hier große Gebiete in ihrer Hand und befestigen im Kampf gegen die Barbaren ihre Herrschaft. So können sie als die Grenzwächter griechischen Wesens gelten, die seinen Bestand gesichert haben. Das ist die Bedeutung der Herrschaft des Dionysius von Syrakus in Sizilien, der das Griechentum gegen Karthager und Italiker verteidigte, des Iason von Pherae in Thessalien, der schon die Herrschaft über ganz Griechenland erstrebte, des Euagoras auf Cypern, der die Macht der Perser bereits im östlichsten Mittelmeer anfocht. Aber so bedeutend die Stellung dieser Herrscher auch war, von Dauer sind ihre Reiche nirgends gewesen. Sie glichen nur vorgeschobenen Grenzposten, deren Stellung verloren sein mußte, so lange der Kern des Griechentums in wilden Fehden sich bis zu völliger Ohnmacht erschöpfte. Aber die Tendenz der Zeit, die kriegerische Leidenschaft zum Kampfe gegen die Barbaren unter einer Herrschaft zusammenzufassen, spricht sich in diesen Versuchen größerer Reichsbildungen am deutlichsten aus.

Aus dem Gären der Zeit drängt ein Neues zur Gestaltung; ein fester Ring möchte sich um alle Kräfte Griechenlands schließen, um sie in verbundener Stärke gegen den äußeren Feind zu richten.

---

[1]) Isokrates, 4. und 5. Rede.

Aber die Zeit findet nicht mehr die Kraft, aus sich heraus das Erstrebte wahrhaft zu vollenden. Zu reif ist ihre Kultur, zu verbraucht sind schon ihre Kräfte, als daß sie ihr politisches Leben auf ein neues Fundament zu gründen verstünde. Die nationale Stoßkraft war ihr verloren gegangen; der Reichtum, der immer neue Söldnerheere zu werben erlaubte, entschied jetzt mehr das Geschick der Kriege als die eigene Volkskraft. Wie hätten Söldnerheere den nationalen Kampf gegen die Barbaren ausfechten können? Diesen Tendenzen mußte aus ursprünglicheren Schichten des Griechentums ein Antrieb erwachsen, sollten sie Kraft genug gewinnen zu einer dauernden Umgestaltung des Lebens. Und so geschieht es; an dem Wendepunkte der griechischen Geschichte finden wir uns zurückversetzt in ihre frühesten Anfänge. Die alte Wehrgemeinde der waffenfähigen Männer unter ihrem Feldherrn und König, von der die Söldnerhaufen nur ein verzerrtes Abbild waren, tritt in Alexander und seinen Makedonen in ursprünglicher Kraft wieder in die Geschichte ein. Von uralter Zeit her waren die Griechen aus dem Norden nach Griechenland vorgedrungen, um sich Land und Meer zu erobern, und manche Kultur mag damals schon entstanden und wieder vernichtet sein. Ihnen folgen als letzter griechischer Stamm die Makedonen, die in den weiten Ebenen ihres Landes in primitiverer Gebundenheit des staatlichen und sozialen Lebens verharrt hatten, um jetzt, da die alte Griechenkultur ihrem Tode zuneigt, hervorzutreten und sie mit ihrem jungen Blute zu erneutem Leben zu erwecken.

Die Makedonen galten den Griechen noch im fünften Jahrhundert als stammesfremd[1]). Darin sprach sich das richtige Gefühl aus, daß das eigentlich hellenische Wesen damals den Makedonen noch nicht eignete. Zu einer Zeit, da längst die Griechen ihre festen Wohnsitze inne hatten, kämpften sie noch um die ihrigen; nicht vor der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts haben sie sich, aus dem inneren Bergland vordringend, das gesamte fortan nach ihnen benannte Gebiet unterworfen und es in mancher Fehde zumal gegen die Athener behauptet. Jetzt erst suchen sie Anteil an der hellenischen Kultur zu erhalten, besonders König Archelaus zog am Ausgange des Jahrhunderts Künstler und Dichter an seinen Hof. Euripides hat für ihn

---

[1]) Vgl. zum folgenden Kaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters I, S. 97 ff.

eine Tragödie gedichtet und ist bei ihm gestorben. Ohne Zweifel aber war diese Wirkung griechischer Bildung wesentlich auf den Hof und seine nächste Umgebung beschränkt, daneben verharrte Land und Volk auf einer weit primitiveren Stufe des Lebens. Noch gab es kaum bedeutendere Städte, agrarisch waren die Zustände durchaus. Die alte Stammesverfassung hatte sich hier noch erhalten, nach ihr gliederte sich die Gemeinde der waffenfähigen Männer. An der Spitze des Volks stand der König, der noch ganz die Züge des alten Herrschers aus der Heroenzeit trug, und Gesetzgeber und Richter, Priester und Feldherr in einer Person war [1]). Kein festes Gesetz, nur eine unbestimmte Sitte band ihn, neben der die persönliche Tüchtigkeit ausschlaggebend für sein Ansehen war. Auf dem Königtum ruht der makedonische Staat, wie schon einst die Reiche der mykenischen Epoche. Neben dem König steht hier wie dort der Adel der Großgrundbesitzer als der Kern des Heeres und der Rat des Herrschers. So lebte hier, durch seine primitive Umgebung bewahrt, das alte Königtum der Heroenzeit fort; es hatte einen tiefen Sinn für die Griechen, wenn ihnen diese Könige als Nachkommen des Herakles galten.

Dieser primitive Staat, der nur in seiner obersten Schicht von hellenischem Wesen berührt war, griff unter seinem großen König Philipp zum erstenmal entscheidend in die inneren Verhältnisse Griechenlands ein [2]). Der Drang, sein Gebiet zu erweitern und immer größere Länderstrecken zur festen Einheit zusammenzuschließen, eignete ihm wie schon den alten, auf der Wehrgemeinde ruhenden Monarchien, und wo er auf schwächere, durch allzu reife Kultur verweichlichte Nachbarn stieß, da suchte er seine Herrschaft auszudehnen. Die zerfahrenen Zustände der griechischen Staaten gaben Philipp die erwünschte Gelegenheit, zunächst sich die von Griechen besiedelte makedonisch-thrakische Küste und bald die Vorherrschaft über Thessalien zu gewinnen. Durch List und Gewalt weiß er seinen Einfluß in Griechenland zur Geltung zu bringen, von den einen, wie von Demosthenes, leidenschaftlich im Namen der republikanischen Freiheit

---

[1]) Vgl. Bd. I, S. 21 f. Diese Verbindung des Feldherrn und Herrschers in einer Person galt den Griechen in dieser Zeit der bloßen Söldnergeneräle als besonders wertvoll; Isokrates 5, 140. 8, 54 f.

[2]) 359—36.

bekämpft, unterstützt von anderen, die er wie Aeschines durch sein Geld gewonnen haben mochte oder die wie Isokrates weitblickender als ihre Gegner in ihm schon den kommenden Führer Griechenlands gegen die Barbaren sahen[1]). Ihren Idealen gab die Entwicklung der Ereignisse recht. Obwohl Athen ein Bündnis der hellenischen Staaten gegen Philipp zustande bringt, kann es sein Vordringen in Mittelgriechenland nicht hindern und wird schließlich samt seinen Verbündeten bei Chaeronea entscheidend geschlagen[2]). Damit ist die makedonische Hegemonie über Hellas besiegelt; auf einer Nationalversammlung in Korinth wird König Philipp zum unumschränkten Feldherrn der Griechen gegen die Perser ernannt. Daneben hatte die den Städten gewährte Freiheit nur eine schemenhafte Bedeutung. Was die Zeit erstrebte, die Einheit Griechenlands unter einer Macht, die stark genug war, den nationalen Kampf aufzunehmen, war jetzt erreicht, aber Philipp selbst, auf der Höhe seiner Erfolge von Mörderhand getötet, sollte die Früchte seines Schaffens nicht mehr ernten.

Sein größerer Nachfolger, Alexander, trat an seine Stelle und führte die Aufgabe seines Vaters zu Ende[3]). In einem Siegeszug ohnegleichen, der offenbar machte, wie reif zur Ernte die persische Großmacht gewesen war, durcheilt er an der Spitze eines griechischen Heerhaufens alle Gebiete des gewaltigen Reiches, um sie sämtlich seiner Herrschaft zu unterwerfen. Dynastische Zwiste, Aufstände der Provinzen gegen das Königtum hatten im Laufe des letzten Jahrhunderts das Reich so geschwächt, daß es keinen wirksamen Widerstand mehr zu leisten vermochte; hellenisches Wesen war zumal im Gefolge der Söldnerscharen eingedrungen und beherrschte schon manche Höfe der Vasallenfürsten, die Herrschaft der Griechen über die barbarischen Völkerschaften vorbereitend. Sie wurde durch Alexander vollendet, der mannigfachen Gegenströmungen zum Trotz die Verschmelzung des griechischen und barbarischen Elementes anbahnte. Sein Tun aber war getragen von der Idee der Weltherrschaft; die gesamte bewohnte Welt wollte er dem Griechentum unterwerfen, um sich als Herr der gesamten Erde zu wissen[4]). Durch Gründung

---

1) Vgl. Isokrates, 5. Rede.

2) im Jahre 338. 3) 336—23.

4) Arrian, Anabasis VII 15, 5. Vgl. Kaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters I, S. 394 ff.

griechischer Städte in allen Provinzen, Straßenanlagen und Regelung des Münzwesens sucht er die gewaltigen Ländermassen mit griechischem Geiste zu durchdringen. Als die natürlichen Herrscher über die Barbaren hatten sich die Griechen gefühlt, sobald sie sich der Überlegenheit griechischen Wesens bewußt geworden waren[1]). Daß Alexander selbst von solchen Ideen erfüllt war, ist wohl kaum zu bezweifeln; aber der ursprüngliche Antrieb für sein Handeln ist in ihnen nicht zu suchen. In ihm tritt noch einmal der alte Heerkönig in gewaltiger Größe auf die historische Bühne. An der Spitze seines Volkes in Waffen eine Herrschaft sich zu gründen, soweit seine Macht nur reichte, darauf geht sein Bestreben. Mancher Zug eines wilden und maßlosen Wesens läßt uns in ihm noch deutlich den aus primitiveren Schichten hervortretenden Kriegsfürsten erkennen. Aber hier wie so oft werden die größten Kulturtaten durch eine Kreuzung primitiven Wesens mit einer hochgesteigerten Kultur vollbracht. Die Ideen einer hohen Kultur, zu deren Ausführung dieser selbst die Stärke gebricht, werden verwirklicht durch eine aus ursprünglichen Tiefen hervorbrechende Kraft. Der makedonische Fürstensohn, aus einer Ehe mit einer epirotischen Königstochter stammend, der an dem Hofe seines Vaters wohl noch mehr wildes soldatisches Wesen als griechische Kultur kennen lernen mochte, wurde der Schüler des größten Philosophen der Zeit. So vermählen sich in ihm älteste und jüngste Triebe des Griechentums. Als Feldherr und König ist er zunächst nur der Heerführer seines Stammes, der in ursprünglicher Kraft um sich greift. Aber er ist erfüllt von dem Geiste hellenischer Bildung, und so begründet er ein Reich, das mit seiner persönlichen Herrschaft die des griechischen Geistes über die Barbaren bedeutet. In seinem Werk ist das Streben der Zeit erfüllt. Der brausenden Volkskraft der Griechen schafft er freie Bahn zu großem Wirken, daß sie sich nicht mehr in elenden Fehden gegeneinander verzehren muß, sondern die Hellenisierung der Welt in Angriff nehmen darf. Und er bringt der Griechenwelt die innere Einheit, die sie bis dahin vergeblich erstrebte.

Mit den politischen empfangen die sozialen Verhältnisse in diesem Jahrhundert eine völlig neue Gestalt. Wie im staatlichen Leben die

[1]) Vgl. z. B. Euripides, Iphigenie in Aulis 1400 f.

alten Stadtrepubliken verfallen, um dem monarchischen Einheitsstaat, der die Folgezeit beherrschen sollte, Platz zu machen, so nimmt auch die gesellschaftliche Organisation jetzt die Form an, die ihr im Hellenismus eignen sollte. Hier wie dort prägt sich der eigene Charakter des vierten Jahrhunderts am Wendepunkte der Zeiten aus. Es ist in seinem Grunde kein Ausgang, sondern ein neuer Anfang, es ist das Vorspiel des Hellenismus, in dem schon alle künftigen Motive angeschlagen werden. Die ältere Zeit fanden wir von einem sozialen Gegensatze beherrscht, der agrarischen Welt trat die städtische mit ihrem Industrie- und Handelsleben gegenüber. Er hat jetzt keine Bedeutung mehr. Das Agrariertum verschwindet aus dem für die Kultur wesentlichen geistigen Leben, denn in den unaufhörlichen Kriegen, die das flache Land dauernd verwüsten, erstirbt es ganz oder sinkt auf ein niedriges Niveau herab[1]). Der Schwerpunkt liegt durchaus in der Stadt, Industrie und Handel bestimmen Leben und Denken. Selbst ein Staat, der ganz auf agrarischen Bedingungen ruht, wie Sparta, wird so sehr in diese Entwicklung einbezogen, daß sein Reichtum an gemünztem Gelde für den größten in Griechenland gelten kann[2]). Damit schwinden für das geistige Leben die alten Stammesgegensätze, und es bildet sich eine allgemeingriechische, städtische Kultur. Innerhalb derselben aber entstehen neue Gegensätze, die sich im wesentlichen nach drei Richtungen scheiden. Die Voraussetzung dieser Wandlung in all ihren Formen ist die Lösung des Individuums aus dem Leben der Gesamtheit, die wir in den vorangehenden Jahrhunderten verfolgen konnten und die jetzt vollendet ist. Der Einzelne sucht ohne Rücksicht auf die Gesamtheit seinen Willen zur Geltung zu bringen und seinem Leben einen Inhalt zu verschaffen. So strebt er zunächst in dem mächtig aufblühenden Handel der Zeit nach einer schrankenlosen Vermehrung des Besitzes[3]). Der private Reichtum wächst enorm; und während früher der Reiche sein Geld wesentlich zu öffentlichen Zwecken verbrauchte, so bietet

---

[1]) Höchstens wird es im Gegensatz zu der Hyperkultur der Stadt zum bewußt gewählten Inhalt eines reaktionären Lebensideals gemacht, wie von Xenophon.

[2]) [Plato] Alkibiades I, p. 122e. In der Stadt starben die alten aristokratischen Geschlechter aus (Isokrates 8, 88 f.). Der Aristokrat ist zum lächerlichen Gecken geworden (Theophrast, Charaktere 26).

[3]) Gold und Silber sind die wahren Götter, sagt Menander frg. 537 Kock.

ihm jetzt das komplizierte Leben neue Möglichkeiten, auf eigenen Wegen seinen Genuß zu finden. Durch direkte Steuern nahm der Staat solche Vermögen nicht in Anspruch, nur allmählich kommen sie im Verlauf des vierten Jahrhunderts auf[1]); man kennt einzig Ehrenleistungen, die früher willig, jetzt oft nur zögernd gebracht werden. So befinden sich die Staaten meist in Geldnot, und der Reichtum sammelt sich in den Händen Weniger. Neben ihnen steht das Volk, das den Aufschwung des kommerziellen Lebens nicht mitzumachen vermag und zusehends verarmt. Ein tiefer Gegensatz zwischen Reich und Arm tut sich auf, den das fünfte Jahrhundert, da alles Leben sich mehr in der Öffentlichkeit abspielte und jeder daran teilnehmen konnte, so noch nicht kannte. Neben einem üppigen, verschwenderischen Treiben lebt das niedrige Volk in erbärmlicher Dürftigkeit. Daraus erwächst eine charakteristische Umwertung der alten Werte. Der Reichtum, früher allgemein bewundert, hat jetzt etwas Odiöses bekommen[2]), dagegen wird der Arme idealisiert[3]).

Fast noch mächtiger wird der Gegensatz zwischen politischem und privatem Leben, der sich früher wohl schon vorbereitete, aber doch jetzt erst ganz hervortritt. Das Zurückziehen von der Öffentlichkeit wird allgemein und bezeichnet wohl den bedeutungsvollsten Unterschied des neuen Lebens gegenüber dem der älteren Zeit, da der Mann selbstverständlich an der Politik teilnahm und nur einzelne schon aus ihr herauszutreten wagten, aber dafür einer entschiedenen Mißachtung verfielen[4]). Jetzt verkehren sich auch hier die Akzente in ihr Gegenteil. Je mehr die Macht der Städte sinkt, um so geringeres Interesse mußte die Politik bieten, und so gehen bald nur noch die Ärmeren, um ihr Tagegeld zu erhalten, zu Volksversammlung und Gericht[5]). Die Gesellschaft, an die sich ein Demosthenes wendet, ist entschieden proletarischer geworden, als sie es zur Zeit des Perikles war. Nach Ämtern ist eine wahre Jagd, aber nur um des Verdienstes willen, den sie abwerfen[6]). So wird die Politik lediglich ein Mittel des

---

[1]) Beloch, Griechische Geschichte II, S. 449 ff.

[2]) Isokrates 15, 159 f.

[3]) Man denke an den kynischen Bettler. Die Armen gelten als Eigentum der Götter, sagt Menander frg. 310 Kock. Vgl. auch Demosthenes 57, 36.

[4]) Vgl. Bd. I, S. 335 f.

[5]) Aristophanes, Ecclesiazusen 300 ff. 547 f.

[6]) Aristoteles, Politik III 6, p. 1279 a 13 ff.

privaten Gelderwerbs, kein Wunder, daß die Teilnahme daran einer gewissen Geringschätzung verfällt[1]). Der Wert des Lebens rückt immer entschiedener von der Öffentlichkeit ab in die privaten Betätigungen, die das reichere Leben jetzt ermöglicht. Der Privatmann, am Ausgang des fünften Jahrhunderts nur noch ein vereinzelter Typus, bildet jetzt einen weit verbreiteten Stand[2]). Er ist nicht einfach mit dem der Reichen identisch, so sicher ein gewisses Vermögen zu einer solchen Lebensführung nötig war. Die ganz Reichen streben doch wieder nach politischer Macht.

Eher noch fällt der dritte, für die geistige Kultur am meisten bedeutsame Gegensatz mit dem der Reichen und Armen zusammen, der zwischen Gebildeten und Ungebildeten. Jetzt laufen im Geistigen zwischen den verschiedenen Stämmen keine Grenzlinien mehr, sondern eine im wesentlichen einheitliche Kultur herrscht über ganz Griechenland. Der Gebildete, ein erst jetzt entstehender Typus des Menschen, trägt im ganzen die gleichen Züge, mag seine Wiege in Ionien, in Athen oder Theben gestanden haben. Ja diese Bildung erstreckt sich schon vor Alexander über die Grenzen des eigentlichen Hellenentums hinaus; ein starker griechischer Kultureinfluß fand auf die orientalischen Völker statt und ließ diese einen wachsenden Anteil an dem griechischen Geistesleben nehmen. Damit empfängt der alte Gegensatz zwischen Griechen und Barbaren eine eigentümliche Umprägung. Schon um das Jahr 380 kann ein Schriftsteller sagen, daß der Name der Griechen nicht mehr die Stammesverwandtschaft, sondern die Geistesart bezeichnet, und Griechen mehr die genannt werden, die eine gemeinsame Bildung, als die eine gemeinsame Abstammung haben[3]). Damit ist auf das genaueste die Grundlage des hellenistischen Geisteslebens im Gegensatz zu dem älteren Griechentum bezeichnet. Der Kosmopolitismus, der das Verhältnis der Menschen zueinander nicht mehr von ihrer nationalen Abstammung, sondern von ihrer Bildung abhängig macht, ist ein Ausdruck dieses neuen Verhältnisses[4]). Wir sahen früher, wie am Ausgang des fünften Jahr-

---

1) Isokrates 5, 81. Menander frg. 145 Kock.

2) Politiker und Private werden oft einander gegenübergestellt; Isokrates 2, 2 ff. u. ö. 3, 36. Aristoteles, Nikomachische Ethik X 9, p. 1179 a 6 f.

3) Isokrates 4, 51. Über »griechische Bildung« schreibt Zeno; Diog. Laert. VII 4.

4) Crates, Tragödie frg. 1 Nauck. Der Kyniker Theodorus bei Diogenes Laertius II 99. Menander, Monosticha 716. Der »Mensch« wird viel genannt, »Menschenliebe«

hunderts, von lange her vorbereitet, das Schwergewicht alles Lebens sich in das Subjekt verlegte [1]). Der Subjektivismus bezeichnete den tiefsten Bruch zwischen der alten und der neuen Zeit, er sollte fortan das gesamte geistige Leben Griechenlands beherrschen. Aus ihm resultiert diese Wertung der geistigen Bildung, da das Innenleben des Menschen ganz in den Mittelpunkt gerückt ist. Was in den ethischen Systemen, die wir kennen gelernt haben, als Grundtrieb herrscht, das bestimmt auch das allgemeine geistige Leben auf seinen niedrigeren Stufen. An der Bedeutung, die jede Erscheinung für die Seele des Menschen hat, wird ihr Wert gemessen. Ein reicheres seelisches Leben entfaltet sich, das eine Fülle von inneren Erlebnissen zu umspannen vermag. Nur wer an ihm teil hat, gehört fortan zu dem Kreise der Kultur; wer diese Verinnerlichung nicht kennt, muß von ihrer Sphäre ausgeschlossen bleiben. Damit scheidet sich ein Kreis der Gebildeten aus, der zunächst allein für das geistige Leben in Betracht kommt [2]). Alle Literatur dieser und der folgenden Zeit ist für diese Gebildeten geschrieben, alle Kunst nur für sie geschaffen. Nicht mehr unbewußt wirkende, überkommene geistige Kräfte bestimmen das Wesen der Zeit, allein ihre Bildung gibt ihr die Signatur.

Mit berechtigtem Stolz führt Isokrates diesen Umschwung auf den Einfluß Athens zurück [3]). Wenn sich alles, was den Griechennamen führen will, zu einer Bildungsgemeinschaft zusammenfindet, so ist Athen und das attische Geistesleben der zentrale Punkt dieser Einigung. Athen erlebte jetzt das gleiche Schicksal wie schon einst die ionischen Städte; da seine politische Macht zusammengebrochen ist, übt sein geistiges Leben erst seine gewaltigsten Wirkungen aus. Es ist das unbestrittene geistige Oberhaupt Griechenlands, dessen Kulturherrschaft keine andere Stadt anzufechten vermag [4]). Seine Verdienste um Griechenland sind in aller Munde, in glänzenden Idealbildern malt

ist vielleicht die am häufigsten geforderte Tugend. Daß auch die Sklaven sozusagen Menschen sind, wird gelegentlich ausgesprochen; Philemon frg. 22, 95 Kock. Auf die Praxis hat das freilich nicht viel gewirkt.

[1]) Vgl. Bd. I, S. 342 ff.

[2]) Über den Wert der geistigen Kultur vgl. Isokrates 9, 49 f.

[3]) Isokrates 4, 50.

[4]) Isokrates 15, 299—302.

man sich seine Vergangenheit aus[1]). Reisen werden unternommen, um die Stadt der Musen[2]) selbst kennen gelernt und an ihrem Leben einmal unmittelbar teilgenommen zu haben. Wer Athen nicht kennt, fühlt seine Bildung noch nicht vollendet. Die Sehenswürdigkeiten, von denen es erfüllt ist, muß man gesehen haben[3]); was amüsieren heißt, weiß man nur hier[4]). So sind aller Augen noch immer, ja jetzt mehr wie zuvor auf Athen gerichtet, es ist in Wahrheit, wie ein Schriftsteller der Zeit es nennt, die ordnende Sonne in der hellenischen Welt[5]). Diese Bedeutung Athens für das Geistesleben der Zeit ist kein Zufall. Ist doch der Inhalt der Bildung, von der diese Zeit ein solches Wesen macht, kein neu gewonnener, sondern aus der älteren Zeit übernommen. Der Gehalt der alten, ionisch-attischen Kultur wird jetzt Allgemeinbesitz der Gebildeten, denn auch hier erweist sich das vierte Jahrhundert nicht mehr als selbst produktiv. Die eigentlich schöpferischen Tage des Griechentums sind zu Ende, das Geschaffene zu erhalten und zu verarbeiten, daß es immer weiteren Kreisen zugänglich werde, ist allein noch die Aufgabe, an deren Lösung sich dies Jahrhundert wiederum nur als Vorläufer des Hellenismus betätigt. Die Ideen der alten griechischen Welt werden zu dem geistigen Kulturbestande des Hellenismus verarbeitet. Die ältere Zeit aber fanden wir in ihrem tiefsten Grunde bestimmt durch den Gegensatz des ionischen und attischen Geistes; die Rezeption des ionischen Wesens in Athen, seine Verarbeitung durch das attische Denken war die bedeutsamste Tatsache der älteren Kulturgeschichte. Auf dieser Linie liegen die größten geistigen Errungenschaften des Griechentums. Damit laufen in Athen am Ausgang des fünften Jahrhunderts alle Fäden der Kultur zusammen; was die Ionier geschaffen haben, übernehmen die Athener und sie wachsen zum Teil völlig in die Sphäre ionischen Wesens hinüber. Aber zugleich äußert sich hier von dem Grunde der alten attischen Art aus eine Rückwirkung; im Gegensatz zur ionischen Art, und sie im tiefsten verneinend, entwickelt sich das spezifisch attische Denken, das in der Tragödie wie

1) Isokrates 4, 23 ff. 12, 39 ff. Lykurg, Rede gegen Sokrates 98 ff.
2) [Euripides] Rhesus 934 ff.
3) Isokrates 4, 45.
4) ebd. 41.
5) Hypereides, Epitaphios 5.

in der ethischen Philosophie seine Sprache gefunden hat. So vereinigen sich in Athen alle Elemente der Kultur, aus diesem Schatz brauchte die kommende Zeit nur zu schöpfen, um ihrem Leben einen Inhalt zu geben. Kein Wunder daher, daß Athen der Mittelpunkt des Kulturlebens blieb und auf attischem Boden die geistige Kultur der Folgezeit geschaffen wurde, auch wenn ihre Schöpfer selbst keine Athener waren. Nur was in Athen sich Geltung verschafft hatte, konnte fortan in die allgemeine griechische Geistesbildung eingehen.

Nichts bezeichnet so deutlich das Wesen einer Kultur als die Sprache, welche sie redet. So entwickelt sich in diesem Jahrhundert im Gegensatz zu den Einzeldialekten, die Literatur und Leben noch im fünften Jahrhundert beherrschen, eine griechische Gemeinsprache, neben der die landschaftlichen Mundarten auf eine Stufe herabsinken, die für die allgemeine Kulturentwicklung bedeutungslos wird[1]). Das Attische bildet dabei durchaus die Grundlage; die frühere politische und mehr noch die geistige Oberherrschaft Athens ließen seine Sprache als das einzig geeignete Mittel der Verständigung zwischen verschiedensprachigen Staaten erscheinen. So wird das Attische Weltsprache; die Diplomatie bedient sich seiner, so daß es mit Alexander seinen Siegeszug nach dem Osten antritt, Wissenschaft und Literatur reden nur noch diese Sprache. Aber einer wichtigen Veränderung unterliegt es doch. Wie sich schon im älteren Attisch mehr und mehr ein Eindringen ionischer Worte und Wortformen geltend machte, eine natürliche Folge des ionischen Kultureinflusses auf Athen, so durchsetzt sich die griechische Gemeinsprache mit einem starken Einschlag von Ionismen, besonders im Wortschatz. Von den Ioniern war die griechische Kultur ausgegangen, sie geben auch der neuen Kultur und ihrer Sprache einen wesentlichen Teil ihres Besitzes mit auf den Weg. Attisch ihrem Grunde nach, aber durchflochten mit ionischen Geisteselementen tritt uns die neue Kultur entgegen.

Neu ist diese Kultur freilich allein, insofern sie das früher Errungene völliger sich zu eigen macht; das Epigonentum, das alle Folgezeit beherrschen sollte, beginnt schon hier. Wenn ein Komiker dieser Zeit klagt, daß die Dichter nichts Neues mehr erfinden, sondern nur die alten Motive variieren, so gilt dies Wort für die gesamte

[1]) Thumb, Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus. 1901. S. 202 ff.

Kultur der Zeit[1]). Keine neuen Inhalte wurden dem geistigen Leben gewonnen, nur die alten in steigender Verfeinerung durchgebildet. Die Literatur sucht überall den Anschluß an die ältere Zeit. So steht die Tragödie äußerlich in hoher Blüte, und die Theater sind über ganz Griechenland verbreitet, aber sie bleibt in den alten Bahnen und bearbeitet in immer neuen Variationen die alten Sagenmotive. Rhetorik und äußerliche Effekte mußten über die innere Leere hinwegtäuschen. Wie sehr man sich als Epigonen fühlte, dafür wird die Sitte bezeichnend, neben den neuen auch alte Tragödien aufzuführen: das fünfte Jahrhundert beginnt klassisch zu werden[2]). Neben der Tragödie steht als vielleicht wichtigste Literaturform der Dithyrambus, der mit der wachsenden Vorliebe für Musik eine neue Blüte erlebt. Im Epos knüpft man bewußt wieder an die alten Formen der homerischen Poesie an[3]). Relativ selbständig entwickelt sich nur die Komödie, die nach neuen Inhalten suchen muß, da ihr die politischen Stoffe in der Gegenwart verwehrt sind. Nachdem sie sich eine Zeitlang mit der Parodie von Dichtern und Mythen begnügt hatte, wie sie schon die ältere Komödie kannte, tut sie mit Philemon und Menander den entscheidenden Schritt, das Leben und die Menschen der Gegenwart ihrer Darstellung zu gewinnen. Eine eigentliche Neuschöpfung bedeutet auch dies nicht; resultiert die Darstellung der Wirklichkeit in der neueren Komödie doch unmittelbar aus der Auffassung des Lebens, wie sie schon die Tragödie des Euripides gegeben hatte, verbunden mit der burlesken Art der Komödie. Auch die Prosa vermag Neues nicht eigentlich zu schaffen. In der Geschichte herrscht die Darstellung der Zeitgeschichte, die öfter unmittelbar an die Darstellung des Thukydides anknüpft[4]), daneben die Schilderung fremder Völker. Neu und charakteristisch für eine Zeit, welche die Gesamtsumme des Wissens sammeln will, ist der erste Versuch einer Weltgeschichte, der von Ephorus unternommen wird. In höchster Blüte steht die Beredsamkeit, die in all ihren Zweigen gepflegt wird und häufig nur die Form der Rede hergeben muß für die Behandlung irgendwelcher politischer oder literarischer Themen.

---

[1]) Xenarchus frg. 7 Kock.

[2]) Corp. inscr. Attic. II 973.

[3]) So Antimachus in seiner Thebais.

[4]) Xenophons und Theopomps Hellenika.

Endlich ist noch die wissenschaftliche Ahhandlung zu erwähnen, deren man sich, zumal in der Schule des Aristoteles, im Anschluß an die ionische Wissenschaft bedient. Als eine neue Literaturform, erwachsen aus dem Kreise des Sokrates, tritt einzig der Dialog hervor. Ebenso finden wir in der bildenden Kunst nur die volle Ausgestaltung des in der älteren Zeit schon Vorhandenen, keine oder doch keine wesentlichen Neuschöpfungen. Tempel- und Theaterbauten beherrschen die Architektur, daneben Städteanlagen in dem streng rationalen Stil; auch das Privathaus beginnt einen größeren Reichtum in seiner äußeren Form zu entfalten. Statt der älteren Stile wird jetzt gern der sog. korinthische mit seinen reicheren Formen verwendet, dessen Erfindung aber auch bereits ins fünfte Jahrhundert zurückgeht. In der Plastik herrschen nach wie vor die zwei Typen der jugendlich männlichen Gestalt, die sich in den Traditionen Polyklets hält, und die weibliche Gewandstatue, wie sie uns zuerst in Ionien begegnet; nur sind alle Formen feiner und weicher geworden. Die Malerei pflegt die figurenreichen erzählenden neben pathetischen Darstellungen. Fast die erste Kunst der Zeit aber wird die Musik, die in diese Stellung schon am Ausgang des fünften Jahrhunderts einzurücken begann; ihre Formensprache erfährt noch eine ungeahnte Bereicherung.

So ist das Gebiet, in dem sich das Geistesleben der Zeit bewegt, kein eigentlich neues. Von einer Entwicklung, wie sie das fünfte Jahrhundert durchmachte, da jede Generation unbekanntes Land der Kultur sich eroberte, kann jetzt keine Rede mehr sein. Das Alte zu bewahren, ganz sich zu eigen zu machen und es dem verfeinerten Seelenleben entsprechend tiefer noch zu durchdringen und in seine Nüancen zu verfolgen, darin sieht die Zeit ihre Aufgabe. Sie fühlt sich zum ersten Mal als Epigone; die Tradition legt sich schon lähmend dem eigenen Wollen und Denken auf die Schultern. Wie die Vorväter in einem ähnlichen Falle gehandelt haben, darauf weisen die Redner der Zeit am liebsten hin und glauben damit das beweiskräftigste Argument für ihre Sache angeführt zu haben [1]). Und wie in allen Zeiten, da das überlieferte Denken das eigene ganz zu bestimmen anfängt, gewinnt das Buch eine zuvor unbekannte Bedeutung. Buchmäßig und nicht mehr durch lebendige Rede wird alles Wissen verbreitet,

[1]) Am ausgeprägtesten Lykurg, Gegen Leokrates 83—129.

durch Broschüren suchen die Politiker Einfluß auf die Parteien zu gewinnen, gelesen statt gehört und geschaut wird selbst die Dichtung[1]). Das Buch, die erstorbene Rede, die erst im Lesen zu einem künstlichen Leben erwacht, hat sich zwischen die Menschen und die Wirklichkeit gedrängt.

Der Mensch erlebt das Leben nicht mehr in seiner Wirklichkeit, er besitzt es nur noch an dem Bilde, welches das geschriebene Wort in ihm erweckt. Damit ist die tiefe Kluft bezeichnet, die bei aller Gleichheit der äußeren Formensprache das vierte von dem vorangehenden Jahrhundert trennt. Die innere Lösung vom Leben, welche mit der Rückwendung des Subjekts auf sich selbst erfolgte, zuvor nur in einzelnen Entwicklungen angebahnt, beherrscht jetzt die ganze Breite des Lebens. Die Subjektivierung des Geistes, die wir als das höchste Resultat des vorangehenden Jahrhunderts kennen lernten[2]), gibt der Atmosphäre dieser Zeit ihren eigentümlichen Charakter. Wenn die Ethiker, die um die Jahrhundertwende ihre Systeme schufen, in den Kräften des Subjekts die Mittel zur Überwindung der Welt fanden, so sind sie ihrer Zeit nur vorausgegangen, in der allgemeinen Subjektivierung der Weltansicht ist die neue Zeit mit ihnen einig, und sie findet hier wie jene Philosophen eine Lösung der Probleme, welche die älteren Generationen beschäftigt hatten. Die Einsicht in den Unwert des Lebens, die sich zur unnachläßlichen Forderung eines erneuerten Daseins steigert, wird mit der Wendung alles Lebens ins Subjekt ihres Stachels entkleidet[3]). Oberflächlicher und darum weniger dauernd als die Philosophie, aber für den Augenblick doch auch genügend, entledigt sich die Gegenwart jener alten, quälenden Fragen. Sie braucht sich nicht mehr in Not und Schmerz von dem Leben loszuringen, in seinem eigenen Bewußtsein findet das Subjekt jetzt den Halt, der es gegen den Ansturm der objektiven Gewalten sicher stellt. All das ungeheure Leid dieser Zeit, ihre wilden Kriege und Parteikämpfe, finden in der Literatur der Zeit, ihren pathetischen Deklamationen oder sachlichen Betrachtungen,

[1]) Lesetragödien erwähnt Aristoteles Rhetorik III 12, p. 1413 b 12. Die neueren Epen waren natürlich nur zum Lesen bestimmt.

[2]) Bd. I, S. 342 ff.

[3]) ebd. S. 325 ff.

kaum mehr ein wahrhaftes Echo. Die Sehnsucht nach einem erneuerten Dasein sieht eine Befriedigung in der Bewußtheit, die alles Leben ergriffen hat, und mit der man jetzt von dem Subjekt aus das Leben zu gestalten unternimmt.

Zwei Kräfte fanden wir in dieser Befreiung des Subjekts von der objektiven Welt wirksam, die zwar mannigfach einander beeinflußten, aber im ganzen doch getrennte Tendenzen darstellten: die Reflexion und jener ursprünglich der Ekstase entstammende erhobene Seelenzustand, wie er zumal in den mystischen Kulten und dionysischen Kunstformen lebendig war. Beide bestimmen, getrennt oder vereinigt, auch das Geistesleben der neuen Zeit in seiner Subjektivierung. Reflektiert ist fortan jede Auffassung der Wirklichkeit. Nichts mehr wird so hingenommen, wie es sich bietet oder wie es das Herkommen mit sich bringt. Alles muß sich vor dem Verstande rechtfertigen, und hat nur Geltung, soweit der Verstand es gelten läßt. Daraus resultiert zunächst die völlige Lösung aus den alten, mythologisch bedingten Formen des Denkens. Von lange her hatte die Reflexion sich gegen den Mythus gewandt, aber auf engere Kreise beschränkt, hatte sie nicht hindern können, daß er noch dem fünften Jahrhundert eine unmittelbare Realität war. Wenn Euripides unter der Hülle der Sagengestalten Menschen und Probleme der Gegenwart darstellt, so beweist diese naive Rückdeutung des eigenen Lebens in die Welt des Mythus nur, wie innig ihm noch der Zusammenhang beider erschien. Selbst dem aufgeklärten Thukydides kommt noch kein Zweifel an der historischen Realität des trojanischen Krieges [1]). Bis zuletzt geht dem attischen Denken die Verbindung mit der heimischen Religion nicht verloren, die in den Bakchen des greisen Euripides noch einmal mit erschütternder Gewalt zu uns redet. Das wird jetzt völlig anders. Dem vierten Jahrhundert ist die Welt der Sage und Religion fremd geworden. Nicht als ob es mit den alten Erzählungen weniger vertraut wäre, aber es besitzt nur noch ein Wissen von ihnen, sie sind ihm keine Wirklichkeit mehr. Ephorus stellt in seiner Universalgeschichte die Forderung auf, die eigentlich mythischen Erzählungen aus dem Bereich der Geschichte auszuschließen, wenn er auch selbst diesem Vorsatz nicht überall nachzukommen vermag [2]). Die Sagen

[1]) I 9 ff. [2]) Strabo IX, p. 422.

gelten als veraltet, wie es unumwunden ausgesprochen wird[1]). Noch Plato war der Sinn dionysischen Wesens unmittelbar verständlich, Aristoteles ist er so völlig verloren gegangen, daß er in seiner berühmten Definition der Tragödie ihren religiösen Gehalt nicht einmal der Erwähnung für wert achtet[2]). Die mythologische Ansicht der Welt ist verschwunden, der Mythus ist den Menschen eine fremde Form des Denkens geworden, von dessen Einzelinhalten man wohl ein ausführliches Wissen besitzt, aber ohne es mit dem Blute des Lebens zu erfüllen.

In voller Bewußtheit, den Blick ungetrübt von altüberkommenen Vorstellungen, stellt sich der Mensch der Wirklichkeit gegenüber. Damit erwacht sie ihm in einem neuen Sinne. Eine Fülle von Tatsachen und Lebensformen, die bis dahin in dumpfer Unbewußtheit schlummerten, werden jetzt zu bewußter Auffassung geweckt. Wie schon einst in Ionien, wie dann erneut in Attika mit der Entwicklung der Reflexion sich der Sinn für die empirische Wirklichkeit ausbildete, so beherrscht er jetzt mit der reflektierten Form des Bewußtseins die ganze Breite des Lebens. Er differenziert sich dauernd und läßt die Tatsachen der Wirklichkeit in immer feinere Verwebungen und Nüanzierungen hinein verfolgen. Die Wirklichkeit wird das große Thema von Dichtung und Kunst, sie leihen nicht mehr den Mächten der Religion ihre Stimme. Die einzige Dichtform, die noch triebkräftig sich entwickelt, die Komödie, erobert sich die Wirklichkeit ganz als ihr Gebiet; aber auch in Tragödie und Dithyrambus dringt diese Wirklichkeitsschilderung ein. Die Durchsetzung des rhetorischen Pathos mit realistischen Schilderungen wird geradezu das Kennzeichen des höheren dichterischen Stiles der Zeit[3]). In der bildenden Kunst will man den Menschen in seiner Individualität erfassen, im Porträt die Züge eines Einzelnen festhalten oder einen momentanen Seelenzustand zur Darstellung bringen, während früher der Mensch nur mehr als Typus, nicht als einmalige Wirklichkeit das Interesse erweckte. Daneben nehmen realistische Szenen des Alltags einen breiten Raum ein. Lysipp, der Hauptver-

---

1) Isokrates 6, 42; gelegentlich dasselbe sogar von den Geschichten aus den Perserkriegen gesagt: Demosthenes 22, 14.

2) Poetik 6, p. 1449b 24 ff.

3) Vgl. z. B. Timotheus, Perser v. 40 ff.

treter des Realismus in der Plastik, ist zugleich der berühmteste Porträtist[1]).

Aber die Bedeutung der Reflexion bleibt nicht auf die bloße Anschauung des Lebens beschränkt, sie tritt ebenso in seiner realen Gestaltung zutage. Die religiöse Weltansicht ist verdrängt von der Reflexion, so können die Antriebe der Religion und des Herkommens nicht mehr bestimmend werden für das Handeln des Menschen. Sie werden ersetzt durch rein verstandesmäßige Erwägungen, die das gesamte Leben zu durchdringen suchen. Das führt zu einer völligen Rationalisierung des Lebens. Die Techne, die bewußte Gestaltung des Lebens aus rationalen Prinzipien, wird ein Grundfaktor der neuen Zeit. Dadurch entsteht im Gegensatz zu der älteren Organisation, da jeder Bürger alle Funktionen des öffentlichen Lebens auszuüben sich getraute, eine berufsmäßige Gliederung des Volkes. Die Mittel in jeder Tätigkeit werden rasch bereichert und verfeinert, neue Erfindungen werden gemacht, auf welche die Zeit mit Recht stolz ist[2]). Daß dem erfinderischen Geiste alles zugänglich ist, von diesem Glauben ist sie erfüllt[3]). Daher werden die Bedingungen eines Berufes komplizierter, es bedarf einer technischen Ausbildung, um sie sich anzueignen. Wir wissen, wie das Volksheer durch den Berufssoldaten verdrängt wird; nur der geschulte Offizier kann noch als Feldherr sich betätigen, der einfache Beamte vermag es nicht mehr. Auch bei der Besetzung politischer Ämter wird mehr als früher auf Sachkenntnis gesehen und die Wahl durchs Los daher öfter abgeschafft. Überhaupt alles wird jetzt Gegenstand des Lehrens und Lernens. Poesie und Prosa sind das Resultat einer bewußten Kunstübung, deren Mittel uns die technischen Handbücher der Zeit verraten; das Virtuosentum spielt eine große Rolle, im Theater wird der Schauspieler fast wichtiger als der Dichter. Sogar an die Sklaven wird Unterricht über ihre Dienstverrichtungen erteilt[4]). Alle Wissenschaften

---

[1]) Mit der Reflektiertheit der Auffassung aller Verhältnisse hängt es zusammen, daß in dieser Zeit die ursprüngliche Naivität schwindet und man anfängt, prüde zu werden. Xenophon, Cyrupädie I 6, 34. Plato, Gesetze I, p. 636b ff. VIII, p. 836a ff. Aeschines' Rede gegen Timarch.

[2]) Der Komiker Antiphanes frg. 29 Kock. Preis der Unternehmungslust, Isokrates 9, 7. Menander Monosticha 242.

[3]) Philemon frg. 37 Kock.

[4]) Aristoteles, Politik I 7, p. 1255b 24.

blühen gewaltig auf, wenn ihr Betrieb auch in einer Zeit, die alles wissen und verstehen möchte, etwas mehr Extensives als Intensives haben mußte. Die Beredsamkeit, die jeden Gegenstand darzustellen und plausibel zu machen versteht, wird eine der wichtigsten Literaturformen; die Rednergabe gilt als die eigentliche Schöpferin aller Kultur[1]). In dieser Rationalisierung des Lebens soll die alte Klage über die Wechselfälle des Geschicks zum Schweigen gebracht werden. Fand sich früher der Mensch wehrlos dem Wandel des objektiven Lebens ausgeliefert, jetzt unternimmt er es, selbst aus seinem Intellekt dem Leben die feste Form zu geben, die er zuvor vermißte. Die Techne überwindet die Tyche, was diese zerstört, erhält jene, in diesem Wort eines Komikers ist der Sinn der neuen Zeit im Gegensatz zur alten, die im Wandel des Geschicks den Sinn ihres Lebens begriff, treffend bezeichnet[2]).

Die Reflexion durchdringt das gesamte Leben, aber sie begnügt sich nicht mit der Gestaltung und dem Begreifen der Wirklichkeit. Darüber hinaus wuchert sie fort in einem eigenen Leben; der Intellekt ist so völlig entfesselt, daß Sprache und Reflexion sich zu einer selbstständigen Macht unabhängig von der Realität der Dinge auswachsen. Was in den äußersten Spitzen der älteren Entwicklung schon vorbereitet war[3]), das Reflektieren ohne Beziehung auf die Wirklichkeit, bloß um geistreich zu sein, ja das Reden nur um der Worte willen greift jetzt weithin um sich. So entsteht die schreckliche Schwatzhaftigkeit dieser Zeit. Die Gesamtsumme der älteren Reflexion wird mit völliger Freiheit verwandt, daher rasch abgegriffen und in immer neu gebrauchten, aber innerlich leeren Redewendungen mitgeschleppt. Neue Gedankengänge entstehen in dem allgemeinen Denken kaum mehr, da die Reflexion nicht mehr ihre Nahrung aus den realen Verhältnissen zieht. Weil die Reflexion eine Welt für sich bildet, so darf — und das ist wohl zu beachten — der Sinn dieser Zeit nicht mehr ohne weiteres aus ihrem eigenen Raisonnement gedeutet werden.

Der Reflexion verbindet sich das dionysische Element des Subjektivismus, der reflektierten Auffassung der Wirklichkeit die pathetische. Das innere Losgelöstsein von den Dingen, das tiefer noch

[1]) Isokrates 3, 5 ff.

[2]) Philemon frg. 213, Hipparch frg. 2; vgl. Amphis frg. 3 Kock.

[3]) Vgl. Bd. I, S. 260—62.

als die Reflexion das dionysische Wesen begründete, wird Allgemeingut. In der Steigerung des Gefühls wird das Bewußtsein des Menschen über die Wirklichkeit hinausgerissen, daß es sie nur noch in einer eigentümlich erhobenen Form aufzufassen vermag. Von den dionysischen Kult- und Kunstformen verbreitet sich diese Art der Betrachtung weithin. Neben den realistischen Schilderungen können nur die Kunstgattungen noch auf Teilnahme rechnen, welche die Wirklichkeit in einer grell färbenden, gesteigerten Beleuchtung zeigen. Im äußersten Gegensatz zu jenem Realismus findet hier eine wahre Flucht vor der schlichten Natürlichkeit statt. Tragödie und Dithyrambus, die den verlorenen religiösen Gehalt durch einen unnatürlichen Schwulst des Ausdrucks zu ersetzen suchen, beherrschen neben der realistischen Komödie das Feld[1]. Die Geschichtschreibung mag sich nicht mit der bloßen Erzählung begnügen, sie wird pathetisch und wünscht durch sentimentale Schilderungen auf das Gefühl der Leser zu wirken. Die Rhetorik bildet neben ihrer reflexionsmäßigen Gattung eine pathetische aus[2], die uns abgedämpft, aber doch immer noch vernehmlich genug aus Isokrates Prunkreden wie aus Demosthenes entgegentönt. Die gleiche Entwicklung macht die bildende Kunst durch; die große Geste wird für sie charakteristisch. Riesenhafte und nie dagewesene Formen erstrebt die Architektur, pathetisch werden die Darstellungen der Malerei wie der Skulptur. Wir kennen diese gesteigerte Art vor allem aus den Skulpturen des Skopas, dessen Art so sehr die Folgezeit beherrscht, daß wir erkennen, nicht der Einzelne habe diese Art erfunden. Wo die ältere Kunst in ihren Tempeln und Göttergestalten still zu uns redet, die neuen Prachtbauten und mächtig auftretenden Götterbilder schreien den Beschauer förmlich an. Nur in dieser gesteigerten Form erweckt die Sage noch Interesse. Der trojanische Krieg, für Euripides in den Troerinnen noch eine harte Wirklichkeit, erscheint jetzt in einer berauschenden Gloriole, die alle dunkeln Flecke verschwinden läßt[3].

[1]) An den neu gefundenen Persern des Timotheus können wir es besonders verfolgen, wie jeder gewöhnliche Ausdruck wahrhaft krampfhaft durch einen gesuchten und gesteigerten ersetzt wird. Vgl. v. Wilamowitz in seiner Ausgabe S. 48 ff.

[2]) Besonders Alkidamas ließ nach Aristoteles Rhetorik III 3 den dithyrambischen Stil in die Redekunst einströmen.

[3]) Isokrates 12, 74 ff. Vorbereitet schon in Euripides Iphigenie in Aulis, vgl. Bd. I, S. 291. Bezeichnend für diese neue Sagenauffassung ist es, daß man die Sagen nur

In dem dionysischen Wesen aber flossen zwei Quellen zur Erhebung über die Wirklichkeit; nicht nur im Schauer des tragischen Gefühls, auch in der Ausgelassenheit des komischen Spiels riß Dionysus seine Gläubigen empor. Die ins Komische verzerrte Darstellung der Welt entspringt ebenso aus der dionysischen Ekstase und ihrem visionären Schweifen der Vorstellungen; und auch sie mußte ihren Beitrag zu dem Geistesleben der Zeit entrichten. Ihr entstammt die Vorliebe für die Karrikatur, welche jetzt zum ersten Male in Dichtung und Kunst hervortritt[1]). Scheinbar dem Pathos so fremd und feindlich wie möglich, besitzt sie doch eine geheime Verwandtschaft mit ihm in der einseitigen Steigerung der Wirklichkeit, die sie nur nach der entgegengesetzten Richtung vollzieht. Entsteht das Pathos durch die Häufung großer und gefühlsstarker Bilder und Gedanken, so die Karrikatur durch die Zusammenstellung kleiner und häßlicher Züge, die zumal durch ihren Kontrast die lächerliche Wirkung hervorbringen. Gemeinsam aber ist beiden die willkürliche Kombination in der Wirklichkeit getrennt gegebener Tatsachen und damit die Schöpfung eines nur phantasiemäßig erschauten Bildes der Welt. Noch in den Reden des Demosthenes, in denen so oft die pathetische Leidenschaft in Beschimpfungen und höhnischen Zerrbildern seiner Gegner ausbricht, gibt sich dieser enge Zusammenhang beider Formen kund[2]).

Beide Entwicklungen, die reflektierte wie die pathetische, bedeuten letzthin eine Lösung des Subjekts von der Wirklichkeit, durch welche diese Zeit sich am tiefsten von der vorangehenden scheidet und sich als Vorspiel der gesamten Folgezeit erweist. Gewiß ist sie auch früher schon vorbereitet, zumal in der Reflexion, wie sie zuerst innerhalb der ionischen Welt sich entwickelt hatte — Ionien erscheint auch hierin als ein Vorläufer des späteren Griechentums —, daneben in den dionysischen Kunstformen. Aber während bis dahin der Subjektivismus auf die vordersten Spitzen der Entwicklung beschränkt

noch durch Vermittlung der Tragödie kennt (Isokrates 12, 168 f.). Euripides hat den Homer verdrängt; Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums V, S. 321.

[1]) Die neuere Komödie zeichnet ein oftmals karrikiertes Bild von Leben und Menschen. In der Kunst gilt Antiphilos als der Erfinder der Karrikatur; Springer-Michaelis, Handbuch der Kunstgeschichte I⁹, S. 333, 370 und 389.

[2]) Ausführungen wie 18, 126—159, 257—264 erinnern unmittelbar an die Komödie.

blieb, jetzt nehmen überhaupt nur noch die Mächte, die ihn in sich aufgenommen haben, an dem Geistesleben teil. Was die früheren Generationen dauernd erstrebt hatten, die Verlegung des Schwergewichts aus der objektiven Welt ins Subjekt, das ist erfüllt; nur der Geist und was vor dem Geiste bestehen kann, ist in Geltung. Nicht mehr irgendwelche objektive, in Staat, Religion, Sitte gegebene Werte liefern dem Leben seinen Sinn, nach dem der Einzelne sein geistiges Dasein zu gestalten hat. Das Innenleben des Menschen wird selbst die vornehmste Norm alles Seins, es findet sich als den Quellpunkt alles Lebens, von dem alle anderen Gestaltungen erst ihre Bedeutung empfangen müssen. Dieser Deutung des Lebens aus dem Innern des Menschen sind wir bereits in den ethischen Systemen eines Plato, Antisthenes und Aristipp begegnet; sie haben sie nur tiefer und umfassender vollzogen, in der allgemeinen Richtung stimmt das gesamte Denken der Zeit mit ihnen überein. Erfährt doch durch jene Subjektivierung des Denkens das Innenleben eine ungeahnte Bereicherung. Mit der Rückwendung auf das Subjekt erwacht ein neuer intellektueller Reichtum, eine Fülle von Gedankenfäden, die sich nicht mehr an die objektive Wirklichkeit gebunden finden, schlingen sich frei durcheinander. Durch die pathetische Betrachtung erfährt die Phantasie eine ungemeine Befruchtung; neue, rein subjektiv geschaffene Bilder steigen dem Geiste empor.

Die Kunst der Zeit ist der deutlichste Beleg, wie völlig das seelische Leben in den Mittelpunkt des Interesses gerückt ist. In der älteren Zeit besaß der objektive Vorgang an sich die größte Bedeutung, und alle, dem Geistigen entnommenen Motive dienten nur dazu, das äußere Geschehen in Bewegung zu setzen. Jetzt wird im Gegenteil das Innere des Menschen so sehr die Hauptsache, daß die Darstellung äußerer Ereignisse oft nur zum Mittel wird, das Innenleben in seinen charakteristischen Eigenschaften hervorleuchten zu lassen. Psychologische Vertiefung tritt in allen Künsten hervor, in der Dichtung, wo Tragödie und Komödie auf die Darstellung hoher oder niedriger Charaktere ausgehen, wie in der Prosa, da historische wie rednerische Darstellung ein tieferes Eindringen in die psychologischen Voraussetzungen der Handlungen verraten. Die bildende Kunst gelangt eigentlich erst jetzt dazu, nicht mehr bloß durch Haltung und Geberde, sondern in den Zügen des Gesichts Charakter

und Stimmung der dargestellten Persönlichkeiten festzuhalten; die Beseelung kennzeichnet die Gestalten eines Skopas oder Praxiteles im Gegensatz zur Plastik des fünften Jahrhunderts. Feinere psychologische Unterscheidungen lernt auch die Philosophie; neben die noch ganz im allgemeinen gehaltenen Charaktertypen Platos treten die weit differenzierteren Charakterschilderungen der peripatetischen Schule. Am meisten aber bezeichnend für die Wendung der künstlerischen Auffassung in das Innenleben ist es, daß die Musik, die Kunst der reinen Innerlichkeit, jetzt fast die wichtigste Stellung im Kunstleben der Zeit einnimmt. Der Text ist oft nur noch eine Unterlage, die manchmal auch ganz verlassen wird, für die freie Betätigung des Musikers. Keine andere Kunst erfährt wohl eine solch ungeahnte Entwicklung; ein freier Wechsel des Rhythmus und der Tonart geben ihrer Sprache eine große Mannigfaltigkeit[1]). Dabei bleibt aber die Harmonisierung und damit der Klangcharakter der einzelnen Töne ein relativ einfacher.

Diese eigentümliche Beschränkung der musikalischen Kunst bei ihrem sonstigen Reichtum ist bezeichnend für eine Schranke dieses Subjektivismus überhaupt. Reflexion und Orgiasmus sind die Quellen, aus denen er seine Nahrung zieht, darum kommt er wesentlich nur Intellekt und Phantasie zugute, nicht dem Gefühl. Obwohl alle Kunst sich dem Innenleben zuwendet, fehlt die Kunst des Gefühls, die subjektive Lyrik, fast ganz. Und auch die Musik besitzt ihren Reiz für diese Menschen mehr in der Mannigfaltigkeit der Eindrücke, als in ihrer Tiefe. Trotz der Rückwendung alles Lebens auf das Subjekt bedeutet die neue Zeit gegenüber der alten eine ungeheuere Verflachung des Gefühls, die der ganzen hellenistischen Zeit eigen bleiben sollte. Wir brauchen nur die rhetorische Kunst der Zeit neben die alte Tragödie des Aeschylus zu stellen, ihr schwatzhaftes Pathos neben jenes furchtbare Ringen mit dem Leben, um diesen Gegensatz sofort zu verstehen. Die Zeit hat viele und mannigfaltige Gefühle, weil sie eine Fülle innerer Erlebnisse ihr eigen nennt, aber sie liegen sämtlich an der Peripherie des Geistes und steigen nicht aus seinen tieferen Gründen empor. Die altgriechische Kraft des Gefühls entstammte, da das gesammte Innenleben noch an die objektive Wirklichkeit da-

[1]) Dionysius, De compositione verborum 19.

hingegeben war, den gewaltigen Vorgängen dieser Wirklichkeit selbst. Jetzt, da das Innenleben frei geworden ist, findet es in sich selbst keine Quellen mehr, aus denen es ein tieferes Gefühl speisen könnte. Die eminente visuelle Begabung der Griechen, die die Blüte ihrer Kunst erzeugt hat, bedingt auch diese Verflachung des Gefühls, sobald das Innenleben allein noch Wert behält. Aus sich selbst vermag es keine rechte Nahrung zu ziehen, und so entfesselt die Subjektivierung des Geistes wohl Intellekt und Phantasie zu völliger Freiheit, läßt aber das Gefühl in sich verdorren, da sie es von der Wirklichkeit abschneidet, aus der es einzig seine Kraft empfing.

In dieser Entfaltung des Innenlebens laufen Reflexion und Pathos nicht als zwei getrennte Stränge der Entwicklung nebeneinander; nur indem sich der alte Orgiasmus durchsetzte mit Elementen der Reflexion, milderte er sich zu der pathetischen Anschauung der Wirklichkeit, und indem das Denken sich der ekstatischen Steigerung des Seelenlebens verband, empfing es selbst jene Schwungkraft und innere Entfesselung, die ihm jetzt eignet. Das reflektierte Pathos, die pathetische Reflexion geben der Zeit ihre Signatur. Aber trotz dieser engen Verbindung beider Elemente des Subjektivismus lassen sich doch innerhalb desselben zwei Richtungen sondern, je nach dem Überwiegen eines von beiden. Der alte Gegensatz ionischen und attischen Wesens, der auch nachdem das Ionische ganz ins Attische aufgenommen war, nicht völlig verstummte, wirkt noch immer nach und läßt diesen Subjektivismus bald entsprechend seinem ionischen Einschlag als einen mehr reflektierten, bald in Erinnerung an den Orgiasmus der dionysischen Religion als einen mehr pathetischen erscheinen. Die zwei Linien der Entwicklung des geistigen Lebens, auf denen wir zu Anfang des Jahrhunderts Aristipp und Antisthenes einander gegenüberstehend fanden, laufen noch immer nebeneinander her, folgen doch jenen zwei typischen Vertretern derselben am Ausgange des Jahrhunderts der Stoiker Zeno und Epikur, welche den inneren Gegensatz dieses im ganzen einheitlichen Geisteslebens noch einmal zur Geltung bringen. Nur die Sonderung in Stämme ist inzwischen verschwunden, aufgelöst in der alle Teile Griechenlands gleichmäßig umfassenden, einheitlichen Bildung. Und so reiht sich dem Ionier Aristipp der Athener Epikur, dem Athener Antisthenes Zeno aus Cypern an, der soweit überhaupt echter Grieche, jedenfalls ein Sohn

der maritimen Welt ist. Diese lokalen und Stammesgegensätze spielen keine Rolle mehr, welcher Richtung der Einzelne und sein Werk angehört, wird nicht mehr durch seine Abstammung, sondern durch seine individuelle Veranlagung bestimmt, die ihn seine Stellung innerhalb des allgemeinen geistigen Lebens suchen heißt. Das gilt auch für die zwei Künstler, in deren Werken das Bewußtsein der Zeit seine typische Ausprägung gefunden hat, und die daher hier, um das abstrakt Formulierte noch einmal an der konkreten Wirklichkeit aufzuweisen, kurz gekennzeichnet werden mögen.

Nicht die Dichtung, die uns nur in Bruchstücken bekannt, noch weniger die Musik, die uns fast ganz verklungen ist, nur die bildende Kunst und in ihr die Plastik vermag uns eine genauere Vorstellung von dem Seelenleben der Zeit zu vermitteln. Skopas und Praxiteles sind ihre zwei Hauptvertreter, die zwei Typen der Plastik ausbilden, welche die gesamte Folgezeit nur in geringeren Abwandlungen beherrschen sollten. Skopas aus Paros vertritt dabei die pathetische Weise der Athener, Praxiteles die reflektierte; jener schließt sich der dorischen Plastik zumal des Polyklet an und gestaltet vor allem jugendlich männliche Gestalten, für diesen besitzt die Darstellung der weiblichen und zarter männlicher Gestalten das höchste Interesse. Sie zuerst haben entschieden gewagt, die Züge ihrer Gestalten zu beseelen, um nicht nur in Haltung und Gebärde, sondern schon im Mienenspiel das Innenleben zum Ausdruck zu bringen. Dabei hält sich diese Beseelung aber in relativ engen Grenzen, wesentlich die zwei von uns unterschiedenen Typen des Bewußtseins wissen sie darzustellen. Die skopasischen Gestalten zeigen jenes tief schmerzliche Pathos, wie es der Ekstase des dionysischen Wesens entstammte, die des Praxiteles jene reflektierte Melancholie, wie sie zuerst die Ionier gekannt hatten. Von einer Art Ekstase sind alle Gestalten des Skopas, dessen berühmtestes Werk eine Bakchantin war, in stärkerem oder geringerem Grade ergriffen; der Kopf ist zurückgeworfen, das Antlitz nach oben gerichtet. Aber diese Ekstase verbindet sich mit einem reicheren geistigen Inhalt. Es sind Menschen einer reifen Kultur, wissende Menschen, die mit hellem Bewußtsein im Leben stehen. Dem leicht geöffneten Munde scheint ein Seufzer zu entfliehen, denn vor dem Leid der Welt hat sich der Mensch zu sich selbst geflüchtet, so klingt ihr Schmerz noch deutlich in dieses Pathos hinüber. Nicht

in der gegebenen Wirklichkeit, nur in einer inneren Welt der Phantasie findet die im Leiden erwachte Sehnsucht nach einem erneuerten Dasein Befriedigung; sehnend blicken die nach oben gerichteten, von starken Brauen überschatteten Augen in die Ferne. Im ganzen den gleichen Charakter, nur reflektierter und darum gedämpfter, zeigen die Gestalten des Praxiteles. Sie werfen ihr Haupt nicht ekstatisch zurück, sondern neigen es gedankenvoll zu Boden. Leiser redet in ihnen die Melancholie, und weniger drängend schauen sie mit träumerischem Blick ins Weite. In dieser inneren Lösung von den sie unmittelbar umgebenden Dingen sind die Menschen des Praxiteles mit denen des Skopas einig. Die Köpfe des fünften Jahrhunderts sahen ruhig und selbstverständlich in die Dinge hinein, diese blicken über die Welt hinweg, ihre Augen erfassen nichts von dem, was sie unmittelbar umgibt, sondern sind träumerisch auf ein im Geiste erschautes Bild gerichtet. Nicht mehr in der gegebenen Wirklichkeit, nur im eigenen Geiste findet diese Kultur Halt und Ziel ihres Denkens.

2. Der Staatsgedanke.

Eine zwiespältige Tendenz durchzieht das vierte Jahrhundert. Wir sehen ein Streben nach umfassender Macht, das alle Kräfte des Griechentums zusammenschließen möchte zum vereinigten Angriff auf die es bedrängenden barbarischen Nationen. Eine völlig neue politische Organisation der Griechen erwächst aus den Stürmen der Zeit, die an äußerem Glanz alle älteren Bildungen weit hinter sich läßt. Aber trotz dieser glänzenden politischen Entwicklung finden wir in den Kreisen der eigentlichen Geisteskultur ein entschiedenes Abwenden vom öffentlichen Leben. Die erlauchtesten Geister der Griechen mögen an diesen Bestrebungen keinen Anteil mehr haben, sie leben in einer Welt des Geistes, die als eine von allen äußeren Gestaltungen unabhängige Macht sich über ganz Griechenland verbreitet. So fehlt dem Griechentum, da die Besten sich ihm versagen, die innere Kraft, das Ziel, auf das seine Entwicklung hindrängt, selbst zu erreichen und erst den neu in die griechische Kultur eintretenden Makedonen gelingt, was die Griechen erfolglos versucht hatten. Beide Tendenzen bestimmen in ihrer Vereinigung die Neugestaltung, welche das staatliche Leben in diesem Jahrhundert erfährt. Die Zeit fordert eine

Staatsgewalt, welche den auseinanderstrebenden Parteiinteressen der einzelnen Städterepubliken einen Halt gebietet, um alle Kräfte unter einem Willen zu sammeln. Aber so fest die staatliche Obergewalt die Gesamtheit zwingen soll, der Einzelne will doch innerhalb des Staates nicht mehr an das politische Leben gekettet sein, sondern die Bewegungsfreiheit besitzen, seinen individuellen Zielen innerhalb der Sphäre der allgemeinen Geistesbildung nachzugehen. Nur eine Staatsform konnte dieser doppelten Forderung genügen: die Monarchie. In ihr findet die staatliche Organisation eine feste Einheit, zugleich aber wird dem Einzelnen die Teilnahme am staatlichen Leben abgenommen. Der Monarchie drängt die Zeit entgegen, in der Monarchie Alexanders findet sie ihr Streben erfüllt. Die Demokratie hatte trotz ihres vielen Rühmens von dem Werte der Freiheit dies nicht zu gewähren vermocht. Sie hatte nur in der schrankenlosen Bewegungsfreiheit die Kräfte zersplittert und doch in ihrem leidenschaftlichen Parteileben den Einzelnen ganz in den Bannkreis des öffentlichen Lebens gezwungen. So mußte sie untergehen, weil sie den Zwecken der neuen Zeit nicht mehr entsprach.

Das Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit ist schon das Grundproblem der vergangenen politischen Reflexion. Von zwei einander entgegengesetzten Seiten ist es bearbeitet worden und hat zwei verschiedenartige Lösungen erfahren, die aber in ihren Konsequenzen eigentümliche Berührungspunkte bieten und daher fähig werden, gemeinsam in den Staatsgedanken der neuen Zeit einzugehen. Die eine Entwicklung haben wir früher vor allem für Athen verfolgt; sie erwachte in der Zersetzung des alten Gemeinwesens durch den Individualismus, der ihr daher als das unbedingt den Staat vernichtende Prinzip galt. Gemeinschaft und Individuum, Unterwerfung unter das allgemeine Gesetz und Auflehnung gegen das Ganze aus egoistischen Motiven hießen hier die unvereinbaren Gegensätze. Die primitive Sitte, die den Einzelnen so fest umklammert hielt, wirkte noch unmittelbar fort und alle Weiterentwicklung erschien nur wie eine unausgesetzte Zerstörung des alten, fest gefügten staatlichen Baus. Die reaktionären Staatsideale, welche den Einzelnen wieder unter den Willen der Gesamtheit bannen wollten, standen auf dieser Linie[1].

[1]) Vgl. Bd. I, S. 337 ff.

Die Bedeutung des Einzelnen für das Gemeinschaftsleben, die sich so deutlich schon für die ältere Zeit in den Taten der Gesetzgeber aussprach, wird hier vollkommen verkannt; in dem schweigenden Gehorsam des Individuums erblickt man das einzige Heil des Staates. Alles, was den Einzelnen aus der Gesamtheit löst, die Ausbildung seiner Intelligenz und Phantasie, gilt fast als verwerflich, weil es das alte Staatsgebäude zu unterwühlen droht. Wenn in der Wirklichkeit die Entwicklung des Individualismus zugleich eine Entwicklung zur Demokratie war, die dem Einzelnen im Gegensatz zu dem alten Geschlechterstaat eine größere Bewegungsfreiheit lieh, so ist dies reaktionäre Ideal, mag es sonst die verschiedensten Züge tragen, überall antidemokratisch. Das Volk soll nicht mehr regieren, es soll regiert werden, eine feste staatliche Organisation soll wie in der älteren Zeit jedem Einzelnen seinen Platz anweisen[1]). Die Form, in der sich das Ideal ausprägt, kann dabei eine verschiedene sein, stets doch bedeutet sie die Erneuerung einer älteren Staatsform. Häufig wird eine aristokratische Verfassung angestrebt, aber noch typischer für das Sehnen der Zeit ist das Idealbild der patriarchalischen Monarchie, das man jetzt oft und gern ausmalt. Theseus Herrschaft gilt als die eigentliche Glanzzeit der attischen Geschichte. Nur die Monarchie nimmt wirklich allen Einzelnen jede politische Betätigung ab, um die ganze Fülle der staatlichen Hoheit auf den Monarchen zu übertragen. Wie ein Hirt über seine Herde, soll er über dem Volke walten[2]).

In schärfsten Gegensatz zu diesen Ideen tritt eine in Kürze als ionisch zu bezeichnende Gedankenentwicklung. Ihre letzte Grundlage führt nicht auf den Agrarstaat zurück, sondern auf das Heerkönigtum der homerischen Zeit. Hier hatte der Individualismus den staatlichen Bildungen schon an der Wurzel ihr Gepräge gegeben; der Wille des Königs galt als Quelle des staatlichen Rechts, und die besonderen Zustände Ioniens ließen seinen Zusammenhang mit der individuellen Willenssetzung des Gesetzgebers niemals vergessen. In den Parteifehden wird das Recht zum Mittel für die Willkür der einzelnen Führer.

---

[1]) Das schließt übrigens nicht aus, daß gelegentlich in dem demokratischen Athen des 4. Jahrhunders die Demokratie gepriesen wird, weil sie auf dem Gesetz beruhe, während Tyrannis und Oligarchie von der jeweiligen Gesinnung der Herrschenden abhingen (Aeschines 3, 6).

[2]) Vgl. Xenophon, Cyrupädie VIII 2, 14. Plato, Politicus p. 267 b. 275 e.

Die Ionier aber sind der realistisch denkende Stamm der Griechen; sie wollen die Welt verstehen, wie sie ist, nur das Seiende will ihre Reflexion aussprechen. Während daher die attischen Staatsgedanken in erster Linie überall ein Ideal geben und als Forderung auftreten, wie der Staat beschaffen sein soll, der Ionier will nur den empirischen Staat in seinen realen Bedingungen verstehen. Er versteht ihn aber mit einem für jene Zeit selbstverständlichen Anachronismus von der Gegenwart und ihrem hoch ausgebildeten Individualismus her. Der individuelle Einschlag in der staatlichen Entwicklung, der dem Attiker einzig als Verderben des Staates galt, wird für diese Auffassung vom Wesen des Staates bestimmend. Die Theorie der Sophisten, die wir früher kennen gelernt haben, spricht diese Gedanken aus [1]). Der individuelle Wille gilt als einzige Norm für Staat und Recht, mag sein Träger ein Einzelner, eine Partei oder ein ganzer Volksstamm sein [2]). Die absolute Willkür, die sich einzig nach dem eigenen Willen richtet, schafft das Recht, das sie den Schwächeren als Befehl auferlegt; auf der Macht ruht es allein. Diese individuelle Machtbetätigung aber findet ihren höchsten Ausdruck, wenn sie in einer einzelnen Persönlichkeit hervortritt. Die Tyrannis wird somit zum Prototyp aller Staatsformen; was die anderen erstreben, ohne es wegen der mannigfach sich kreuzenden Willensrichtungen ganz zu erreichen, hier ist es erfüllt.

Beide Gedankenreihen, so verschieden ihre Ausgangspunkte und so verschieden die Methode, die sie bei der Betrachtung des Staates befolgen, gelangen zu dem gleichen Ergebnis; die Monarchie gilt beiden für die einzig wahre Verfassung. Tyrannis und patriarchalisches Königtum, entgegengesetzt in ihrer Begründung, da jene auf der Willkür, dieses auf dem Gesetz beruht, jene nur die Macht des Herrschers erstrebt, diese das Glück der Unterworfenen, bringen doch beide in gleicher Weise die Tendenz der Zeit zum Ausdruck, daß sie als absolute Monarchien der Demokratie und ihrer Freiheit völlig absagen. Der Freiheit, die nur Zügellosigkeit bedeutete, ist man überdrüssig geworden, sie hat sich in den Stürmen des peloponnesischen

---

[1]) Vgl. Bd. I, S. 263 ff.

[2]) Die Fiktion des Gesetzgebers, dessen Absicht bei der Interpretation der Gesetze maßgebend ist, entstammt dieser Anschauung; vgl. Aeschines 3, 38. 44 und auf das Gebiet der Sprache übertragen Plato, Kratylus p. 436 a ff.

Krieges nicht bewährt, und jeder Zweifel an ihrem Unwert mußte in den wirren Hadern der folgenden Jahrzehnte verstummen. Nach stärkerer Bindung lautet jetzt der Ruf, mag er nur die äußere Aktionsfähigkeit des Staates im Auge haben und in der Tyrannis die beste Gewähr für eine möglichste Machtentwicklung erblicken, mag er die geistige und moralische Kultur meinen, die ihm unter einem gesetzlichen Königtum am besten gewahrt scheint. Beide Staatsformen sind absolute Monarchien, auch das gesetzliche Königtum hat die Norm seines Gesetzes nur an dem Willen des Herrschenden. Und wie die äußere Organisation dieser Verfassungen die gleiche ist, so die Bedeutung, welche sie für den Einzelnen besitzen. Beide nehmen alle staatlichen Funktionen den Bürgern ab und übertragen sie auf den Monarchen. Das Streben der Zeit, das Individuum herauszulösen aus dem politischen Leben, um ihm Bewegungsfreiheit zu einer persönlichen Geistesbildung zu verschaffen, findet in beiden Formen Befriedigung. Die Freiheit, welche jetzt erstrebt wird, steht zu der im fünften Jahrhundert gemeinten im äußersten Gegensatz. Politische Freiheit hieß damals die Losung, da die Betätigung im öffentlichen Leben dem Manne als sein höchster Wert galt, den er sich nicht durch äußere Unterdrückung rauben lassen wollte; Freiheit von der Politik heißt es jetzt. Die Politik ist dem Menschen schal geworden, er findet die Werte für sein Dasein nur noch in der Stille des privaten Lebens, in dem ihn der Lärm der großen Welt nicht stören soll. So hat die Gedankenentwicklung der vorangehenden Zeit von verschiedenen Seiten her zu dem Resultate geführt, das mit den Forderungen der Gegenwart aufs genaueste übereinstimmt. Was die Theorie der Zeit für die beste Verfassung erklärte, das erstrebte das reale Leben, weil es nur in dieser Form die ihm gestellten Aufgaben glaubte erfüllen zu können. Und es suchte und fand schließlich eine Staatsform, welche jene beiden Tendenzen in sich vereinigte. Es mußte versucht werden, den Staat als Monarchie zu begründen und also das Gesetz auf den Willen des Herrschenden zu stellen, aber zugleich ein wahrhaftes Recht für den Staat zu finden, das nicht in der Willkür des Tyrannen, sondern in objektiven Rechtsgrundsätzen wurzelte.

Diese innere Vereinigung der beiden trotz der Ähnlichkeit ihrer äußeren Form innerlich doch völlig geschiedenen Tendenzen gelang der Zeit, weil sie aus sich heraus einen dritten Gedankengang hinzu-

fügte. Die Subjektivierung von Leben und Denken, die erst jetzt Allgemeinbesitz wird, macht ihre Rechte geltend, das Geistige ist zur dominierenden Macht geworden, der sich auch die Gestaltung des Staates nicht mehr entziehen kann. Die höchste Forderung, die an Staat und Recht gestellt wird, betrifft nicht mehr die gerechte Regelung der inneren Verhältnisse, noch die möglichst glanzvolle Betätigung seiner äußeren Macht, sie gilt dem Geiste, der in dem Staate leben soll und dessen Pflege die wichtigste Aufgabe des Gesetzgebers ist. Ein sittlicher Geist, der dem Griechen mit einem gebildeten wesentlich identisch ist, soll den Staat durchwalten. Auch dies Moment ist in den älteren Entwicklungen schon vorbereitet. Das Königtum der alten Zeit wird von je als ein Staat der Frömmigkeit und Sophrosyne aufgefaßt, und es vertrat, da der König zugleich Priester war, in der Tat zugleich diesen sittlichen Geist des Gemeinwesens. Aber er war damals noch ganz beschlossen in den traditionellen Formen der Religion und Sitte. Andrerseits suchten auch die Tyrannen, zum mindesten die bedeutenderen unter ihnen, Kunst und Wissenschaft an ihren Hof zu ziehen, freilich mehr nur um dessen äußerem Glanze zu dienen. Sie protegierten dabei ihrer ganzen Stellung entsprechend mehr die vorwärts gerichteten Entwicklungen des geistigen Lebens. Jetzt soll der Geist den gesamten Staat durchdringen, ja dessen eigentliche Grundlage bilden, wie in dem alten Königtum. Aber er soll ein bewußt aus dem Leben der Gegenwart geschaffener, nicht bloß dem Herkommen entnommener sein. Den neuen Geist der Zeit, der alles Leben auf eine subjektive Grundlage stellt, gilt es auch dem Staate einzupflanzen; dieser Geist wird der eigentliche Zweck der Verfassung, die als Seele und Verstand des Staates gerühmt werden kann [1]).

In doppelter Hinsicht übt dieser Gedanke seine Wirkung aus. Zunächst tritt er schon in der äußeren Organisation des Staates hervor. Bis dahin kannte man in der politischen Reflexion nur durch ihr Alter geheiligte Verfassungen, nach deren Herkommen man nicht weiter fragte, da man sie als etwas gegebenes ansah, oder die man auf die Verfügung eines Gottes oder eines als Gott verehrten Gesetzgebers zurückführte; individuelle Neuschöpfungen galten demgegenüber

[1]) Isokrates 12, 138.

stets als Eingriffe in das Wohl der Gesamtheit, die man sich nur aus egoistischen Interessen hervorgegangen denken konnte. Jetzt fordert man ein individuell geschaffenes Recht, gestützt von der Macht eines Einzelherrschers, ein Recht also, das mit der alten Ausdrucksweise zu reden, eine durchaus tyrannische Grundlage besitzt, aber man fordert es, damit es nicht den Machtgelüsten seines Schöpfers, sondern den Zwecken der Allgemeinheit diene. Diese Antinomie, daß aus individuellen Motiven doch allgemeine Zwecke erfüllt werden könnten, war für das ältere Denken fast unlösbar, da es das Individuum stets in einen absoluten Gegensatz zur Allgemeinheit stellte. Hier gibt nun der neu gewonnene Standpunkt des Subjektivismus eine Lösungsmöglichkeit an die Hand. Reflektiert ist jetzt jede Auffassung der Wirklichkeit, aus vernünftiger Überlegung alle Verhältnisse des Lebens zu gestalten, das Ziel. In der Vernunft hat man eine neue Grundlage für das Leben gefunden, die alsbald auch dem Staate zugute kommen mußte. Bisher galt als einzig denkbares Motiv des Individuums die größtmögliche Befriedigung seiner Lust, ihr allein konnte auch sein politisches Wirken dienen; jetzt wird in der Vernunft eine Fähigkeit entdeckt, die in dem Individuum selbst allgemeingiltige Begriffe hervorbringt. Waren früher die bewußt geschaffenen Staatsformen nur Mittel zur Befriedigung der Begierden des Herrschers, jetzt wird die Vernunft Selbstzweck, und die vernünftige Gestaltung des Lebens und also auch der staatlichen Organisation gilt als höchstes Ziel. Man erkennt, daß das bloße Gegeneinander egoistischer Begierden nimmermehr zu einer dauernden staatlichen Bildung führen kann, mit Gewalt ist eine gute Verfassung überhaupt nicht durchzuführen [1]), aber das Recht ist stärker als Gewalt [2]). Denn das Recht entstammt, so lautet der neue Gedanke, nicht einem bloßen Herkommen, noch der Machtbegierde einzelner Herrscher, sondern der Vernunft. Die vernünftige Gestaltung des Staates ist das Recht; die Verfassung ist die im Staate lebendige Vernunft [3]). Individuell geschaffen, kann das Gesetz, weil es der Vernunft entstammt, doch allgemeine Giltigkeit besitzen und somit dem Allgemeinwohl dienen. Das sokratische Denken spricht hier nur die allgemeinen Tendenzen der Zeit aus. Wenn daher jetzt die gesetz-

[1]) Plato, 7. Brief, p. 330d ff.

[2]) Isokrates 16, 39 f.

[3]) Isokrates 12, 138. Aristoteles, Nikomachische Ethik X 10, p. 1180a 21.

liche Monarchie gern als die höchste Staatsform gepriesen wird, man versteht sie doch in einem anderen Sinne als früher. Wohl unterscheidet sie sich noch immer von der Tyrannis dadurch, daß das Gesetz, nicht die Willkür des Einzelnen in ihr herrscht, das Gesetz also Herr ist über König wie Bürger[1]). Aber dies über alle Einzelnen übergreifende Gesetz wird jetzt nicht mehr in dem Herkommen gesucht, sondern in der Herrscherpersönlichkeit selbst begründet gefunden. Seine Vernunft diktiert dem König das Gesetz, das er dem Staate auferlegt[2]).

Einheitlich und vernunftgemäß soll sich der Staat von seinem Haupte aus durch alle Funktionen hindurch gliedern. Der Rationalismus, der sämtliche Lebensverhältnisse durchdringt und sie zu objektiven, aus der Vernunft gestalteten Zweckzusammenhängen umformt, bestimmt auch das Wesen des Staates. So erhebt sich zunächst die Forderung nach einer technischen Schulung aller im öffentlichen Leben Tätigen. Die Erkenntnis soll dem Menschen den Weg zu seinem Beruf eröffnen. Die Erörterungen etwa in Xenophons Memorabilien zeigen überall das Streben nach einer technisch geschulten Beamtenschaft; dies ist die Form, welche das sokratische Denken in den praktisch gerichteten Naturen annahm[3]). Nur diese rational begründete Berufsgliederung sichert eine wahrhaft gute Verwaltung, und nur diese, nicht die Macht bedingt nach Anschauung der Zeit das Wohlergehen der Staaten[4]). Daher darf nicht mehr die Macht oder gar das Los über den Zugang zu den Ämtern entscheiden; die alte

1) Plato, 8. Brief, p. 355 de; vgl. 7. Brief, p. 324 b. 334 c. In der demokratischen Fassung lautet der gleiche Gedanke, das Königtum sei ein Besitz der Allgemeinheit (Suidas s. v. βασιλεία). Es ist eine Art Mittelweg zwischen der zu großen Freiheit der Demokratie und der Untertänigkeit der Perser (Plato, Gesetze III, p. 693 c ff., 8. Brief, p. 354 c ff.), insofern das Gesetz in den Menschen selbst begründet ist.

2) Xenophon, Hiero 11. Es ist bezeichnend, daß sich früher das Gerechte im populären Denken wesentlich mit dem Gesetzlichen deckte (vgl. noch Xenophon, Memorabilien IV 4, 12. 6, 5 f.), jetzt dagegen das Gerechte als der weitere Begriff gilt (Aristoteles, Nikom. Ethik V 14, p. 1137 b 12 f.), und zwar als die Summe der in den allgemeinen sittlichen Anschauungen ausgedrückten Normen, während das Gesetzliche nur die im aufgezeichneten Recht fixierten Forderungen umfaßt ([Aristoteles], Rhetorik an Alexander 2, p. 1421 b 35 ff.). Der sittliche Geist ist zu einer selbständigen Macht über den Gesetzen erwachsen, die ihnen normativ gegenübertritt.

3) Vgl. auch z. B. Isokrates 3, 18. [Plato], Alkibiades I und Theages.

4) Isokrates 7, 12 ff.

Klage des Sokrates über die Demokratie, die zu jedem Berufe Kenntnisse verlange und nur in dem wichtigsten, dem politischen, auch den Unverständigen mitreden lasse, ist Allgemeingut geworden. Die Beamten müssen ernannt werden nach ihrem Können, nach ihrer spezifischen Begabung ist ihnen ihr Platz in dem ganzen Organismus des Staates anzuweisen. Dieser Modus der Beamtenernennung aber fordert eine oberste Instanz, von der sie ausgeht und aus der jeder einzelne Beamte seine Machtvollkommenheit herleitet. An der Spitze des Beamtentums muß ein absoluter Monarch stehen, in dessen Person das ganze System technisch gegliederter Ämter sich zur Einheit zusammenfaßt. Alle staatliche Hoheit ist in ihm vereinigt, aber er überträgt die einzelnen Funktionen an seine Beamte, durch welche die gesamte Regierungsgewalt sich in seiner Hand konzentriert[1]).

Noch nach einer zweiten Richtung wirkt die Subjektivierung des Denkens auf die Auffassung vom Staate ein. Das geistige Leben gibt jetzt dem Staate erst seinen eigentlichen Charakter und Wert, nicht Macht, sondern Kultur ist sein Zweck, dieser Gedanke erhebt sich jetzt als eine unnachläßliche Forderung in einer Zeit, da die realen Staaten ihre alten Kulturaufgaben mehr und mehr vernachlässigten und in einem ungezügelten Streben nach Macht sich selber aufrieben. Nach dem Geist, der in ihnen waltet, unterscheiden die Denker der Zeit die verschiedenen Staatsformen; einen sittlichen Geist dem Staate einzupflanzen, gilt ihnen als der Zweck der Verfassung. Darum wird die Erziehung eine der wichtigsten Aufgaben der Staatsleitung; der Herrscher soll der Erzieher seiner Untertanen werden. Das technische Beamtentum, das alle Lebensverhältnisse rational ordnet, wirkt damit zugleich erziehend auf die Bürger, indem es sie anweist, sich dieser vernunftgemäßen Ordnung zu fügen. Aber darüber hinaus hat der Herrscher durch Regelung des Unterrichts für die Pflege des geistigen Lebens zu sorgen, durch Belehrung und eigenes Beispiel seine Untertanen auf den Weg der Vernunft und Tugend zu führen[2]). Er hat eine Kulturmission zu erfüllen, der er sich jederzeit bewußt bleiben soll; dazu freilich muß er selbst an dem Leben der Vernunft und Tugend teilhaben. Wie die äußere Gestaltung des Staates in seiner Person sich zusammenschließt, so soll auch der

[1]) Vgl. besonders Xenophon, Cyrupädie VIII 1, 9 ff.

[2]) Vgl. Xenophon, Cyrupädie II 2, 1. VIII 1, 32 u. ö. Isokrates 3, 37.

Geist, der diese Verfassung innerlich belebt, in ihm selbst seinen Quellpunkt besitzen; denn wie der Herr, so der Knecht[1]). Die Tugend ist die erste Vorbedingung des Herrschens[2]), wer herrschen will, muß vor allem besser sein als die von ihm Beherrschten[3]); nur wegen seiner sittlichen Überlegenheit wird ihm willig gehorcht[4]). Von diesem Punkte aus findet die Forderung der Monarchie ihre tiefste Begründung; wegen ihrer geistigen Vorzüge, ihrer Einsicht ins Geschäft, ihrer Gerechtigkeit und Menschenfreundlichkeit gilt sie als die beste Staatsform[5]). In dem Einzelnen muß der sittliche Geist zum Durchbruch kommen, um sich von ihm aus der Gesamtheit mitzuteilen; in der Person des Monarchen soll die geistige Bildung der Zeit lebendig sein, damit sie dem ganzen Staate eingepflanzt werde. In diesem Sinne ist die Forderung an den Monarchen, sich philosophisch zu bilden, auch außerhalb der eigentlichen Philosophie verbreitet[6]). Auf Bildung des Herrschers legt man solchen Wert, daß ein brutaler Genußmensch sich als Tyrann nur noch halten kann, wenn er wenigstens den Schein von Tugend und Bildung annimmt[7]). Allein die geistige Überlegenheit stempelt den Herrscher; sie äußert sich den Untertanen gegenüber in jener Menschenfreundlichkeit, die zu den in dieser Zeit vielleicht am meisten genannten Tugenden gehört. Durch Wohltun soll er seine Bürger an sich fesseln[8]). Geliebt zu werden, ist für ihn am wichtigsten; nur die Liebe der Bürger, nicht Gewalt oder auch bloßes Herkommen, kann seine Herrschaft dauernd sichern[9]). Wie ein Vater soll er zu seinen Untertanen stehen, liebevoll für sie sorgen und erziehend sie zur Höhe seines eigenen Geistes emporführen[10]). Der Zweck des Staates liegt also durchaus im Bürger, der niemals zum Mittel für die Befriedigung der Gelüste

---

1) Xenophon, Cyrupädie VIII 8, 5.
2) Isokrates 2, 9 ff.
3) Xenophon, Cyrupädie VII 5, 78 ff.
4) ebd. I 6, 20 ff.
5) Isokrates 3, 14 ff.
6) Isokrates 9, 78 ff.
7) Aristoteles, Politik V 11, p. 1314 a 31 ff.
8) Xenophon, Cyrupädie VIII 2, 1. 3; 7, 13. Isokrates 2, 15. Das Wort Philanthropie ist soviel gebraucht, daß es fast einen etwas mißliebigen Klang bekommt, vgl. Demosthenes 19, 315.
9) Xenophon, Hiero 8 ff. Cyrupädie I 6, 24. VIII 7, 13. Plato, 4. Brief, p. 321 b.
10) Xenophon, Cyrupädie VIII 1, 1 ff. Agesilaus 1, 38.

des Herrschers herabgesetzt werden darf; hierin wirkt schließlich doch der alte Freiheitsgedanke der Demokratie nach, welche den Staat als ein Gemeingut aller betrachtete.

In der Person des Herrschers knüpft sich alles staatliche Leben zur Einheit zusammen, die äußere Organisation erscheint nur wie der in die Sichtbarkeit übergetretene Wille des Königs, sein Befehl redet in allen Anordnungen seiner Beamten, die seinen Hoheitsrechten die ihren entlehnen. Und der innere Geist des Staates, seine sittliche und intellektuelle Bildung soll ebenso herfließen aus dem Geist des Monarchen, der seine Einsicht und Tüchtigkeit den Untertanen mitteilt. Damit wird der König die höchste Norm für alle Inhalte des öffentlichen Lebens; er ist das lebende Gesetz im Staate[1]. Während für die Bürger die absolute Ein- und Unterordnung unter die Gesamtheit und ihr Gesetz gilt, trägt der Monarch als einziger das Gesetz lebendig in seiner Brust; seine Worte sind Gesetz[2]. Er schafft aus Freiheit, was allen übrigen als Gebot entgegentritt. Dadurch umgibt ihn ein geheimnisvoller Nimbus; er weiß wohl, was er tut, wenn er sich rar macht und sich nicht selbst in alle Angelegenheiten mischt, um so, aus dem Verborgenen wirkend, die Ehrfurcht vor seiner Person zu erhöhen[3]. Durch seine Organe erstreckt sich sein Einfluß doch in alle Teile des Lebens, so daß er in Wahrheit alles sieht und weiß[4]. Damit erhebt er sich in eine ganz andere Sphäre des Menschentums, er tritt in die Stelle ein, die im alten Staate die Götter inne hatten. Sie hielten nach alter Anschauung die Maße alles Lebens in ihrer Hand. In der Entwicklung des Individualismus wurden sie aus dieser Stellung von den starken Persönlichkeiten verdrängt, die dem Leben den Stempel ihres Geistes aufgeprägt hatten; aber deren Handlungen entsprangen allzu sehr egoistischen Motiven, als daß sie in ihrer individuellen Bedingtheit allgemeingültige Normen hätten schaffen können. In den neuen Staatsideen dagegen ist der Grund des Handelns für den Herrscher die ihm selbst immanente Sittlichkeit, seiner Vernunft, nicht seiner Willkür folgend schafft er Gesetze. Sein Wille ist die oberste Norm im Reiche des Sittlichen,

---

[1]) Xenophon, Cyrupädie VIII 1, 21.
[2]) Isokrates 3, 62.
[3]) Xenophon, Cyrupädie VII 5, 37 ff.
[4]) Isokrates 3, 51 ff.

damit stellt sich in seiner Person wieder her, was einst in dem Gottesbegriff erfüllt war. Der Monarch bedeutet jetzt das gleiche für den Staat, was einst der Gott, zu dem die Bürger als zu ihrem Schützer beteten. Die sittliche Grundlage des Staates ruht in der Person des Herrschers, er trägt den ursprünglichen Wert, von dem alle andere Werte ihre Geltung herleiten müssen, als lebendigen Besitz in seinem Geiste. So ist die Vergötterung der Herrscher von hier aus, aus rein griechischen Gedankengängen und von Seiten des Staatsgedankens, vorbereitet. Die Königsherrschaft ist ein lebendiges Bild der Gottheit [1]), wie ein Gott in seinem Verhältnis zu den Menschen wird der Herrscher seinen Untertanen gegenüber geschildert, sie sind von seinem Willen völlig abhängig [2]). Erhielten doch schon längst die Gründer der Städte, die zumeist auch deren Gesetzgeber waren, nach ihrem Tode heroische Ehren. Es war nur ein Schritt weiter, solche Ehren schon den Lebenden zu erweisen, ein Schritt, der notwendig mit der Ausbildung einer absoluten Monarchie geschehen mußte, die nicht mehr auf tyrannischer Willkür, sondern auf dem sittlichen Gesetz gegründet war. So beginnt bereits vor Alexander eine göttliche Verehrung einzelner, hervorragender Herrscher. Der spartanische König Lysander gilt als der erste Grieche, dem die Städte als Lebendem Altäre bauten und Opfer brachten [3]); und das Bild des Königs Philipp wurde bei der Festversammlung in Aegae neben dem der zwölf Götter aufgestellt [4]). Einen lebenden Menschen zum Gott zu erklären, mag uns fremd erscheinen, da wir bei dem Göttlichen an das Einwohnen einer besonderen metaphysischen Substanz zu denken geneigt sind. Dem Griechen dagegen war substantiell die Welt des Göttlichen und Menschlichen nicht allzu weit voneinander geschieden; der Gott ging leicht in menschliche Gestalten ein, der Mensch erhob sich zum Gotte, und manche Zwischenwesen vermittelten den Übergang. Für den Griechen ist die Grenze beider Reiche durchweg aus ethischen Gedankengängen bestimmt. Das

[1]) Menander, Monosticha 79.

[2]) Isokrates 3, 48—62.

[3]) Plutarch, Lysander 18.

[4]) Diodor 16, 92. Der entschiedene Demokrat, der sich die Monarchie nur als Tyrannis denken kann, muß in dieser Menschenverehrung eitel Hybris sehen: Hypereides, Epitaphios 20 f.

Göttliche ist die Norm, nach der sich alles Menschliche zu richten hat; jedes allgemein gültige Gesetz erscheint ihnen in der Sphäre des Göttlichen verankert. Das verbindet noch die Ideen Platos mit den primitiven sittlichen und religiösen Anschauungen. Darum tritt mit einer gewissen Notwendigkeit für die griechische Auffassung der Mensch, welcher normgebend den andern gegenübersteht, in das Reich der Gottheit hinüber. Die göttliche Verehrung der vorangegangenen Generationen, die Verehrung der Schulhäupter seitens ihres Schülerkreises hat hier ihre Wurzel. Ihnen mußte sich die Verehrung des Monarchen anschließen, sobald dessen Wirken nicht mehr als ein subjektiv bedingtes, sondern als ein vernünftig-sittliches erschien, aus dem alle sittlichen Gebote sich herleiteten. Als der Quell aller Normen für das staatliche Leben ist der Monarch für den Griechen unmittelbar ein Gott, denn alles, was das Wesen des Göttlichen im Grunde ausmacht, ist ihm zu eigen.

In dieser Zeit schufen die Ethiker, deren Gedanken wir früher betrachteten, ihr Werk, und der Staat galt auch ihnen als einer der wichtigsten Gegenstände der Spekulation. Wenn sie dabei mehr noch von den Antrieben des fünften Jahrhunderts ausgingen, das ihnen die entscheidenden Eindrücke vermittelt hatte, so ist es doch nur natürlich, daß sie in manchem Einzelnen sich auch mit den Ideen der neuen Zeit berührten, innerhalb deren sie lebten und wirkten. Am nächsten scheinen hier wie auch sonst die Kyniker dem populären Denken gekommen zu sein [1]); forderten sie doch eine Monarchie unter der Herrschaft des Weisen, der das sittliche Gesetz in sich selber trägt. Und ihren Spuren folgt sichtlich Xenophon in seinen Idealbildern der Monarchie, wie er sie in verschiedenen Schriften entworfen hat. Dagegen entsprach Platos Ideal, das er in der Politeia entwickelt hatte, mit seiner Bindung des Einzelnen an die Gesamtheit, der absoluten Öffentlichkeit des Lebens, der Teilnahme aller am Staate weniger den Tendenzen der Zeit, die eine Monarchie erstrebte, gerade um das Leben des Einzelnen von der Politik loszulösen. Hier wurzeln die platonischen Gedanken noch ganz im fünften Jahrhundert und dessen reaktionären Idealen. Doch hat sich Plato, als sich ihm eine Aussicht auf praktische Wirksam-

[1]) Vgl. Bd. I, S. 400—2.

keit in Sizilien eröffnete, als er in seinem Alter mannigfache Anfragen wegen Gesetzgebungen erhielt, dem Denken seiner Zeit mehr genähert. Seine Entwicklung ist hierin, wie sie uns auch sonst noch erscheinen wird, typisch für die Wandlung der alten zur neuen Zeit. Ohne seinem Ideale einer absoluten Herrschaft des Gesetzes untreu zu werden, will er doch im Staatsmann die Gesetze auf eine durchaus tyrannische Grundlage stellen[1]). Der wahre König entwickelt aus seinem höheren Wissen die Norm des staatlichen Rechts. Diese Verbindung der sophistischen Lehre von dem individuellen Ursprung des Rechts mit dem Ideal eines den Staat erfüllenden geistig-sittlichen Lebens ist typisch für den Staatsgedanken des vierten Jahrhunderts. Kehrt Plato in den Gesetzen zu einer Staatsform zurück, die mehr dem Idealbild des alten Athen entsprach, in einem ihrer wichtigsten Züge verbindet auch sie sich ganz dem Denken ihrer Zeit: es ist das Bild eines völligen Beamtenstandes[2]). Wenn freilich nach Plato die Wahl der Beamten aus allen Bürgern und durch Abstimmung oder Losung erfolgen soll[3]), so geht er seine eigenen Wege, die den Tendenzen der Zeit nicht entsprachen. Dagegen spricht die einstimmige Forderung aller Philosophen, daß der Weise herrschen solle, nur den allgemein verbreiteten Gedanken aus, nach dem der Herrscher die sittliche Norm der Gesetze in sich selber tragen muß; er berührt sich damit auch für ihre wie für die populäre Auffassung mit dem Reiche des Göttlichen.

Solche Ideen erfüllten die Welt, in die Alexander eintrat, sie mußten auch seine Reichsgründung in ihren äußeren Formen wie in ihrem inneren Gehalte bestimmen. Das Neue, was die Makedonen hinzubringen, liegt nur darin, daß bei ihnen das Königtum, dem die Griechen jetzt wieder zustrebten, nachdem sie es längst verloren hatten, in ungeminderter Bedeutung fortlebte. Das alte Heerkönigtum trat an der Spitze der Wehrgemeinde des waffenfähigen Stammes wieder in die Geschichte ein, aber es erfüllt sich mit den politischen Idealen der Gegenwart. In dieser Synthese des Primitiven mit dem Modernen, in der das Primitive die Kraft hergeben muß, um den Geist der modernen Zeit in die Wirklichkeit überzuführen, liegt der

---

1) Vgl. Bd. I, S. 515 f.
2) ebd. S. 521 f.
3) Gesetze VI, p. 753b. 763d.

Charakter des neuen Reiches. War es doch der wunde Punkt all jener Idealbilder, daß ihren Herrschern die reale Macht gebrach, ohne die ein Gemeinwesen nun einmal nicht zu bestehen vermag. Daher drängte die Wirklichkeit überall zu einer Verbindung jener idealen Kulturmonarchie mit einer militärischen Macht, auf die gestützt der Herrscher fähig werden sollte, seine Kulturaufgaben zu erfüllen. In den Reichen des Dionysius oder des Iason von Pherae trat uns diese Verbindung schon entgegen. Aber auf Söldner angewiesen, konnte ihre Herrschaft niemals eine Festigkeit erlangen, wie die makedonische Monarchie, deren Heereskraft noch ganz mit der ungebrochenen Stärke eines primitiven Volkes selbst zusammenfiel. Das patriarchalische Königtum ersteht den Griechen in dem Augenblicke von neuem, da sie sehnsüchtig danach verlangen, und es ersteht ihnen in einer Kraft und Geschlossenheit, wie sie sie nur in einzelnen Tyrannenherrschaften kannten. Alexander vereinigt in seiner Person den patriarchalischen König mit dem modernen Tyrannen, aber er überwindet beide, indem er die Kulturgedanken der Zeit in seine Reichsgründung aufnimmt. Im Namen der griechischen Bildung erobert er die orientalischen Reiche, Künstler und Gelehrte folgen seinem Zuge, nicht bloß dem kaufmännischen Unternehmungsgeiste soll sein Schwert Bahn schaffen. Er zieht sich eine geschulte Beamtenschaft, die das technische Element des modernen Geistes in alle Lebensverhältnisse trägt. So erfüllt Alexander in Wahrheit, was die Zeit bedurfte. Er bringt ihr die staatliche Einheit unter der festen Hand eines militärischen Königs; er befreit sie endgültig von dem politischen Leben, um es einem System von Beamten zu übertragen, das in seiner Person seine oberste Einheit besitzt; und er durchdringt den Staat mit dem Geistesgehalt der Kultur. Unter seinen Feldzeichen trat der griechische Geist seinen Siegeszug durch die Welt an, sein Reich bedeutete die Herrschaft der griechischen Bildung über barbarisches Wesen.

3. Der Privatmann.

Sich ruhig regieren zu lassen und in allem vertrauensvoll sich dem Willen des Monarchen unterzuordnen, ist fortan die einzige Pflicht des Bürgers [1]. Gewiß hingen noch weite Kreise an den alten Frei-

[1] Isokrates 3, 48 ff.

heitsidealen, daß solche Mahnungen nicht überflüssig erscheinen mochten. Nicht schmerzlos konnte ein solcher Wert, der allein einst dem Griechen das Leben lebenswert erscheinen ließ, zugrunde gehen. All die Dissonanzen, die hier wie stets das Hinsterben einer alten Lebensform wecken mußte, haben sich in Demosthenes Reden gegen Philipp zu einer erschütternden Melodie vereinigt, daß uns aus ihnen das hohe Lied der griechischen Freiheit, eben bevor es auf immer verstummen sollte, noch einmal gewaltig entgegenklingt. Aber es war die Tragik dieser Ideale, daß ihnen nicht die Zukunft gehörte, so hoch sie die Herzen auch schlagen ließen. Sie hatten sich wie alle geistigen Inhalte der Zeit völlig in Rede und Reflexion umgesetzt, von der der Weg zur Energie des Handelns nicht mehr zu finden war. Den Freiheitshelden des fünften Jahrhunderts, die ohne viel Worte sich die Freiheit schufen, nach der sie verlangten, folgt jetzt der Freiheitsredner, typisch für eine Zeit, in der ein Loben und Preisen der Freiheit gang und gäbe ist, aber die Energie zu Freiheitstaten sich in der Fülle der Worte auflöst. Mit Worten aber werden die Mächte der Geschichte nicht bewegt; ihr Zug verlief in gerade entgegengesetzter Richtung. Das Zurücktreten des Einzelnen in die Stille des privaten Lebens mußte für eine Zeit charakteristisch werden, da jeder ungebunden sich sein Leben nach eigenem Belieben einrichten wollte und das Innenleben des Menschen weit höhere Interessen weckte. Nicht mehr auf den Höhen des Lebens wohnt das Glück, sondern in seiner Stille, denn aller Wert entspringt aus dem Innern des Subjekts, und der äußere Glanz entzieht den Menschen nur sich selbst, um ihn an fremde Mächte dahinzugeben. Nicht nur den Philosophen ist es gewiß, daß der Tyrann nicht glücklich ist[1]) und daß das private dem Herrscherleben vorzuziehen sei, da die Genußfähigkeit des Herrschers nicht größer ist, aber seine Genußmöglichkeiten so manche Einschränkung erfahren[2]).

Indem sich das Schwergewicht des Lebens verschiebt, bildet sich ein neuer Typus Mensch. Das fünfte Jahrhundert, dem darin noch Plato in seiner Politeia folgte, kannte den Mann wesentlich als Glied seines Staates; welche Ämter er bekleidet hatte, bei welchen Schlachten

[1]) Isokrates 8, 91 f. 111—113.

[2]) Xenophon, Hiero 1 ff. (mit Anklängen an die Lehre Aristipps).

er dabei gewesen war, das bildete den eigentlichen Gehalt seines Lebens, danach bemaß sich sein Wert. Die Teilnahme an Volksversammlung, Gericht und öffentlichen Festen erfüllte das tägliche Leben. Gewiß bleibt das für manche Kreise noch immer so; zumal für das populäre Denken wandelt sich der Inhalt des Lebens nur langsam. Mangelnde Beteiligung am Staatsleben, Feigheit vor dem Feinde sind Beschuldigungen, von denen die Redner wissen, daß sie bei ihrem Publikum am meisten kompromittieren. Das niedrige Volk drängt sich auch weiterhin zu Volksversammlung und Gericht, mag ihm auch der Gedanke des damit verbundenen Verdienstes am wichtigsten sein. Aber nicht auf diesen Kreisen ruht die Sonne des geschichtlichen Lebens, denn sie reden die Sprache der Vergangenheit, da rings umher schon die Zukunft ihre Stimme erhoben hat. Der Mensch der Gegenwart fühlt sich von den öffentlichen Mächten nicht mehr bestimmt und darf nicht mehr nach ihnen gewertet werden. Eltern, Frau und Kinder und vor allem persönliche Freunde bilden die Umgebung, in der sich sein Leben abspielt; die Zustände und Verwicklungen dieser seiner privaten Beziehungen geben seinem Leben Inhalt und Wert. Gewiß waren es nicht nur äußere Verbote, sondern allgemeine Bedingungen, welche die Komödie die Fragen der Politik aufgeben und sich der Darstellung des privaten Lebens zuwenden ließen. Die Entwicklung von Aristophanes bis Menander ist durch eine tiefe Verschiebung der Lebensmächte bedingt.

Auch hier bildet das vierte Jahrhundert nur aus und macht zum allgemeinen Besitz, was das fünfte in den Spitzen seiner Entwicklung bereits gewonnen hatte. Schon seit den Tagen des Perikles trat das Familienleben bedeutend hervor, der Einzelne begann unter den reichen Möglichkeiten, welche die Stadt ihm bot, individuell seinem Leben einen Inhalt zu suchen. Daß aber im ganzen bis zum Ausgang des Jahrhunderts die alte Art, die den Mann nur als Glied des öffentlichen Lebens kannte, gewahrt blieb, lehrt deutlich die aristophanische Komödie. Erst mit dem neuen Jahrhundert setzt ein völliger Wandel ein. Die Familie nimmt den Mann jetzt ganz anders in Anspruch als früher; die höhere geistige Entwicklung hat auch die Frauen ergriffen, dadurch fordern sie mehr vom Manne und vermögen ihm mehr zu bieten. Und ihrem Bedürfnis, den Geist des Mannes von der Öffentlichkeit abzuziehen und ihn dem Hause zuzuwenden, kommt

seine Sehnsucht nach Muße und stiller Abgeschiedenheit entgegen[1]). Als Glied seiner Familie, nicht mehr als Beamter, Politiker oder Richter schildert die Komödie jetzt den Menschen. Die Ehe empfängt eine weit höhere Bedeutung. Die Frau, früher von den Interessen des Mannes völlig ausgeschlossen, vermag jetzt, da auch seine Ziele in den Kreis der Familie fallen, wahrhaft seine Gehilfin zu werden. Xenophon schildert uns in seiner Schrift über die Haushaltungskunst dies Zusammenarbeiten von Mann und Frau. Man mahnt, nicht mehr so ungeprüft wie bisher seine Frau zu wählen[2]). Da die Stellung der Mädchen jetzt freier ist und eine Ehe aus Wahl eher ermöglicht, so verbindet nicht mehr nur die Gewohnheit die Ehegatten, sondern oft eine tiefere Neigung[3]). Die pathetische Rhetorik der Zeit bietet uns höchst sentimentale Schilderungen von dem Glück der Gatten und dem Leid ihrer Trennung[4]). Dies leidenschaftlichere Gefühl, das den Mann an sie kettet, gibt der Frau eine größere Macht, und in mancher athenischen Ehe war es die Frau, welche die Hosen trug[5]). Wegen ihrer Zügellosigkeit waren sogar die spartanischen Frauen verschrien[6]). Und so erwächst als Kehrseite der größeren Liebe auch ein tieferer Haß der Geschlechter; der alte unbezwingliche Weiberhaß brach hier wie noch stets bei den Griechen hervor, wenn die Verhältnisse der Frau eine wichtigere Rolle zuwiesen, und er findet in zahlreichen zornigen und höhnischen Worten der Komödie einen beredten Ausdruck. Die ernsten wie die ironischen Warnungen vor dem Heiraten sind an der Tagesordnung. Auch die Kinder, zum mindesten die männlichen Geschlechts, genießen eine weitgehende Freiheit, die heftigsten Auseinandersetzungen mit ihren Eltern werden offenbar durch keinen Respekt mehr gehindert. Daß Frau und Kinder den Vater verprügeln, kennt man als eine durchaus nicht ungewöhnliche Lebens-

---

1) Lob der Muße nach Euripides (Antiope, Ion 633 ff.) Xenophon, Cyrupädie VII 5, 42. VIII 3, 48. Isokrates 15, 151.

2) Menander frg. 532 Kock.

3) In Plautus Trinummus, der einem Stück des Philemon nachgebildet ist, spielen die beiden Auffassungen der Ehe, aus Liebe wie aus wirtschaftlichen Gründen, charakteristisch durcheinander.

4) z. B. Xenophon, Cyrupädie VI 4, 3. VII 3, 2 ff. Vorläufer ist Euripides Alkestis.

5) Nach Aristoteles ist die Weiberherrschaft eine Folge der extremen Demokratie; Politik V 11, p. 1313 b 33. Vgl. Alexis frg. 146 Kock.

6) Aristoteles, Politik II 9, p. 1269 b 12.

lage[1]). Auch die Unverschämtheit der Sklaven ist aus der Komödie sattsam bekannt[2]).

Ein Bild des Lebens, an der Pforte des Todes festgehalten, steht in den attischen Grabreliefs vor uns, wie wir sie gerade aus diesem Jahrhundert in reicher Fülle besitzen. Während die ältere Zeit den Mann am liebsten als Krieger auf seinem Grabe verewigte, wenn sie ihn nicht ganz heroisiert darstellte, jetzt zeigt uns diese Kunst den Einzelnen zumeist im Kreise seiner Familie. Ruhig hat sich der Tote auf einem Sessel niedergelassen, während Eltern, Gattin oder Kinder ihn umgeben, ihm ein letztes Geschenk reichen oder ihm die Hand zum Abschied bieten. Eine tiefe Wehmut redet in seltsam ans Herz greifenden Tönen von der Innigkeit, mit der die Liebe die Glieder einer Familie umschlang. Fast ebenso häufig aber wie die Verwandten ist es ein Freund, der dem Freunde das Geleit zum Grabe gegeben hat; die private Freundschaft wird neben der Familie der wichtigste Faktor für das Leben des Einzelnen. Sie ist von lange her vorbereitet in den alten Männerverbänden, die einst das öffentliche Leben bestimmt hatten. Auf die Genossenschaft des Mannes aber mag der Mann nicht verzichten, da er jetzt aus der Öffentlichkeit in den Kreis der Familie zurücktritt; für sich allein leben, wäre kein wahres Leben[3]). Aber dem Individualismus der Zeit entspricht es, daß diese Freundschaften nicht mehr natürlich aus der durch Geburt oder Beruf dem Einzelnen angewiesenen Stellung erwachsen, sondern um Wert zu besitzen, selbstgewählte sein müssen[4]). Dabei kann ihr Inhalt ein verschiedener sein[5]). Die einen führt der gemeinsame Nutzen zusammen, und Freundschaften dieser Art stehen den alten, durch den Beruf gestifteten noch am nächsten. Mit ihnen hängen die mannigfaltigen Vereinsbildungen zusammen, denen der Einzelne zu praktischen oder Kulturzwecken angehört, während es bis dahin eigentlich nur Kultvereine gab; bewahren sie auch jetzt noch öfter die religiöse Form, so ist doch ihr Gehalt ein völlig privater geworden. Kaufleute, bestimmte technische Berufsklassen wie Gelehrte schließen sich

---

1) Aristoteles, Nikomachische Ethik III 9, p. 1115a 22. VII 7, p. 1149b 8 ff.
2) Vgl. auch Aristoteles, Politik V 11, p. 1313b 35.
3) Menander frg. 507 Kock. Aristoteles, Nikom. Ethik VIII 1, p. 1155a 5.
4) Menander frg. 506 Kock.
5) Vgl. Aristoteles, Nikom. Ethik VIII 3 und 4.

jetzt in Vereinen zusammen, um gemeinsam ihre Interessen zu vertreten [1]). In anderen Freundschaften wirkt der erotische Gedanke nach; allerdings ist diese Form, die noch der platonischen Philosophie einen ihrer tiefsinnigsten Gedanken übermittelte, stark in Mißkredit gekommen. Man sieht in ihr nur noch ein Mittel der Lust und sie sinkt zur gemeinen Prostitution herab [2]). Ihren geistigen Gehalt, der ihr als erziehender Freundschaft einst zukam, hat sie einer dritten Art überlassen müssen, die nicht mehr Nutzen oder Lust erstrebt, sondern das gegenseitige Gute. Auf dieser höchsten Stufe finden sich die Männer zum gemeinsamen Streben nach dem Guten und Schönen zusammen; auf solchem Grunde sind die Genossenschaften der Philosophen erwachsen. Neben der Freundschaft aber muß auch ihrer Parodie gedacht werden, die äußerlich all jene Formen annehmen kann, innerlich nur dem brutalsten Egoismus dient. Es ist das Schmeichler- und Parasitentum, das in der Komödie wie im Leben der Zeit eine große Rolle spielte.

So sehr die privaten Beziehungen das Leben bestimmen, seine Öffentlichkeit bleibt doch in etwas gewahrt. Es ist nicht nur Zwang der Szene, wenn die Komiker alle und selbst die häuslichsten und intimsten Angelegenheiten auf der Straße verhandeln lassen. Das Straßenleben beherrscht, wie noch heute im Süden, das Tun des Einzelnen, aber es hat sich gegenüber dem fünften Jahrhundert wesentlich gewandelt. Politische Versammlungen, Götterfeste und die Übungen im Gymnasium gaben damals dem Stadtbild sein charakteristisches Gepräge, die Gelage spielten sich meist in privaten Häusern ab und entbehrten auf lange hinaus nicht ganz des Zusammenhangs mit dem dionysischen Kulte. Jetzt hat sich ein vollständiges Kneipenleben entwickelt, das ohne Zweifel einen großen Teil des Tuns und Denkens der jüngeren Leute ausfüllt. Galt es früher als nicht anständig, in einem Gasthaus zu essen, jetzt liegen die Leute den ganzen Tag in Kneipen und Spielbuden herum [3]). Die Prostitution nimmt erschreckende Dimensionen an. Die ältere Zeit kannte nur einzelne

---

[1]) Solch freie Vereine lassen sich erst seit dem 4. Jahrhundert in Griechenland nachweisen; Poland, Geschichte des griechischen Vereinswesens, Preisschrift der Jablonowskischen Gesellschaft, Leipzig 1909, S. 514 ff.

[2]) Aeschines Rede gegen Timarch. Plato, Gesetze I, p. 636b ff. VIII, p. 836a ff.

[3]) Isokrates 7, 48 f.; vgl. Demosthenes 54, 7.

Hetären, die meist in festen Händen waren; das besteht fort, aber die Bedeutung dieser jüngeren Hetären ist gewaltig gewachsen. In Versen und Stein wird ihre Schönheit verherrlicht, Standbilder, wie man sie früher nur für Götter kannte, werden ihnen errichtet[1]). Daneben tritt jetzt die niedere Prostitution immer stärker hervor; die öffentlichen Häuser und die Zudringlichkeit ihrer Bewohner bilden einen charakteristischen Zug in dem Straßenbilde Athens[2]). Kein Wunder, daß die Kreise, die im Privatleben nicht nur Ungebundenheit, sondern wahrhafte Ruhe suchten, von einer wachsenden Sehnsucht aus diesem rohen Treiben heraus erfaßt wurden. Und so erklingt neben den Angriffen auf das städtische Leben schon jetzt der Preis des ruhigen und sittsamen Landlebens, zu dem mancher sich flüchtet, den es in der Stadt mit ihrem Lärm und Streit nicht mehr duldet[3]).

Dem Wandel der sozialen Gliederung entspricht ein Wandel in den Interessensphären. Auch sie verlieren mehr und mehr die ihnen im öffentlichen Leben gebotenen Inhalte und schränken sich auf das private Handeln des Einzelnen ein. Früher füllte die Politik, die religiösen Feste wie der gymnastische Sport den wesentlichen Teil des Daseins aus, neben dem das private, meist dem Genuß gewidmete Leben zwar eine wachsende, aber doch stets nur noch untergeordnete Rolle spielte. Jetzt wird dies anders. Jene allgemeinen Mächte vermögen dem Einzelnen keinen Wert mehr zu bieten, den er hoch genug schätzte, um damit sein ganzes Leben erfüllen zu lassen. Die Öffentlichkeit dieser Vorgänge an sich, die ihn nicht völlig Herr seines Tuns bleiben ließ, genügte, um sie ihm zu verleiden. Wie die Teilnahme an der Politik in Mißkredit kam, sahen wir schon zuvor; es war nicht jedermanns Sache mitten unter dem Pöbel, der sich, um seinen Schilling zu verdienen, zu Volksversammlung und Gericht drängte, stundenlang auszuharren. Der Gebildete hat hier keinen Platz mehr, auch dünkt ihn die Politik der Gegenwart zu kleinlich, als daß ihre Probleme ihn zu fesseln vermöchten. Er weiß sie in

---

[1]) Beloch, Griechische Geschichte II, S. 445 f.

[2]) Theophrast, Charaktere 28, 3. Eubulus frg. 67. Xenarchus frg. 4 Kock.

[3]) Xenophon, Oikonomikos. Philemon frg. 71. 105. Menander frg. 408. 466 Kock. Zu vergleichen auch der Preis der Tiere wegen ihrer Einfachheit. Philemon frg. 89. 93. Menander frg. 223 Kock.

den Händen der berufsmäßigen Politiker wohl aufgehoben und überläßt sie ihnen gern. Und wie die Politik, so wird der Sport zu einem festen Beruf und erhält eine Ausbildung, die jeden nicht technisch Geschulten von seiner Übung ausschloß. So bleibt er den Athleten überlassen, die ihn gewerbsmäßig als Schauspiel ausüben, und er verfällt in dem Augenblick, da er sich technisch am höchsten entwickelt, einer allgemeinen Nichtachtung. Auch die Religion geht der Gesamtheit als wesentlicher Lebensinhalt verloren; in doppelter Form lebt sie weiter, je nachdem mehr ionisches oder mehr attisches Denken sie bestimmt. Dort werden die Götter als feste Persönlichkeiten vorgestellt, mit denen der Mensch fast als mit Seinesgleichen einen Vertrag schließen kann. Hilf dir selbst, so hilft dir Gott, heißt dabei die Losung [1]). Eine Verspottung dieser individuellen Göttergestalten wird in der Komödie ohne Widerspruch geduldet, wie sie selbst die geistesfreien Ionier kaum je gewagt hätten; sind sie doch oft zu reinen Phantasiegestalten abgeblaßt, denen man für das reale Leben keine Bedeutung mehr zuerkannte. Man schaltet darum frei mit ihnen, aber da die schöpferische mythologische Phantasie erstorben ist, seit die Götter ihre Wirklichkeit eingebüßt haben, bringt man es nur noch zu blassen allegorischen Gestalten; und nichts kann bezeichnender für den durchaus reflektierten Charakter der Zeit sein, daß selbst die Bildkunst ihren Beruf, in der Welt des Schauens zu leben, öfter so ganz vergaß, daß sie es unternahm, Städte, Länder und abstrakte Begriffe als mythologische Wesen zur Darstellung zu bringen [2]). Neben und im Gegensatz zu dieser echt ionischen Geistesfreiheit, die ohne Zweifel weithin auf den Höhen des Lebens herrschte, steht eine bewußte kultische Frömmigkeit, erwachsen aus der Reaktion des fünften Jahrhunderts [3]). Sie will die alten ungebrochenen Vorstellungen der Religion bewahren auch in einer Zeit, die so wenig mehr zu ihnen stimmte, und pflegt daher allen Aberglauben der Kulte und Priestergebräuche mit voller Absichtlichkeit. Xenophon ist für uns der Typus einer solch bewußt zur Schau getragenen, altväterischen Gläubigkeit, daneben kann Lykurg genannt werden, der in seiner Anklage gegen Leokrates dessen Verrat vor allem als eine Verletzung der heimischen

[1]) Menander frg. 11 Kock; vgl. Demosthenes 2, 23.

[2]) Springer-Michaelis, Handbuch der Kunstgeschichte I⁹, S. 304, 332, 340.

[3]) Vgl. Bd. I, S. 320 ff. 341.

Götter ansieht[1]). Daß solche Bestrebungen in dieser Zeit notwendig auf enge Kreise beschränkt bleiben mußten, versteht sich von selbst; am liebsten flüchteten sie sich in geheime Konventikel und Kultgenossenschaften, unter denen Orphiker wie Pythagoreer jetzt neben neu eingeführten orgiastischen Kulten stärker hervortreten[2]).

Individuell ist fortan der Interessenkreis bestimmt, in dem sich der Geist des Menschen bewegt; er muß infolgedessen sein Leben an eine doppelte Sphäre verteilen. Aus freier Initiative ergreift er seinen Beruf und reiht sich damit jener rationalen Organisation ein, welche das gesamte Leben durchdringt. In diesem System will auch er eine Stelle haben, die ihm seine Existenz sichert und an der er mitschaffen kann in dem großen objektiven Zweckzusammenhang des Daseins. Sein Beruf prägt mehr denn früher dem Einzelnen sein bestimmtes Wesen auf. Der Wert der Arbeit, seit den Tagen des alten Bauerntums trotz so mancher Gegenströmung nie ganz verkannt, lebt hier im Bewußtsein fort[3]). Aber wie er stark von den Griechen wohl niemals gefühlt war, so ist auch jetzt die Unlust zur Arbeit noch mehr verbreitet. Der Beruf, wo er nicht einen genialen Menschen auf die Höhe des Lebens führt und ihm hier einen so reichen Inhalt bietet, daß er ein Dasein auszufüllen vermag, teilt dem Einzelnen in diesem rational geordneten Lebenszusammenhang nur eine relativ beschränkte, oft untergeordnete Tätigkeit zu. Der ältere Grieche durfte sich in seiner Tätigkeit überall als Teil des souveränen Volkes fühlen; jetzt stellt der Mensch nicht mehr die gesamte Fülle des Daseins dar, sondern bedeutet nur noch ein einzelnes Rad in der großen Lebensmaschine. Kein Wunder, daß ein solcher Beruf von den wenigsten als wirklich wertvoller Lebensinhalt aufgefaßt wurde. Er vermochte sie nicht mehr auszufüllen und ließ ihnen allzuviel Spielraum zur Entwicklung nach anderen Seiten, als daß sie nicht nach weiteren Lebenswerten ausgeschaut hätten.

Eine sonstige Tätigkeit für die Zwecke der Allgemeinheit war dem Menschen verwehrt, da sie völlig von jener rationalen und objek-

---

[1]) Vgl. auch Philemon frg. 118. 166 Kock. Bewußt wird der sittliche Charakter der Götter betont; Menander frg. 572 Kock.

[2]) Vgl. Bd. I, S. 341, Anm. 2. Diogenes Atheniensis frg. 1 Nauck. Demosthenes 18, 260.

[3]) Vgl. Bd. I, S. 74 f. Besonders an Xenophon ist hier zu denken.

tiven Organisation erfüllt wurden; so blieb ihm nur das freie Ausleben seiner Individualität in einem Dasein des Genusses höherer oder niederer Form. Das Genußleben, das wir mit der Entwicklung des städtischen Daseins dauernd sich haben entfalten sehen, bildet jetzt die breite Kehrseite des Berufslebens, dessen innere Leere es vergessen lassen soll. Von seinen tiefsten bis zu seinen höchsten Stufen bleibt der Sinn dieses Genußlebens doch stets der gleiche: seine Gefühle und seine Phantasie, die in der Enge des Berufs keine Nahrung finden, an allen möglichen Inhalten zu entfesseln, welche der Reichtum der Kultur nur bietet. In den Niederungen des Lebens, deren obere Grenze wir uns aber nicht allzu tief gezogen denken dürfen, herrscht noch immer die alte Freude am Essen und Trinken vor. Massenhafte und unendlich ermüdende Schilderungen der Komödie geben eine Vorstellung von den damaligen Tafelfreuden und dem Wert, den man ihnen beimaß [1]. Ein großer Luxus wird dabei oft entfaltet [2]. Nur natürlich, daß man sich gegenseitig zu überbieten suchte und stets neue Mittel und Reize zur Erregung der Gefühle erfand. Daher steigert sich der private Luxus, Prachthäuser und mächtige Grabdenkmäler sind davon Zeugen [3]. Raffinierte Toilettenkünste finden Verbreitung [4]. Denn die Frau ist natürlich noch immer der vornehmste Gegenstand des Amüsements und bildet für manche den Hauptinhalt ihres Lebens; der Weiberfreund ist ein Typus der Zeit [5]. Aber daneben gibt es auch gebildetere Freuden. Jagd, Waffenübung und Gymnastik sind als dilettantische Beschäftigungen noch in Ansehen [6]. Besonders aber wird die Kunst, bisher Allgemeingut, Gegenstand einer spezifischen Kennerschaft und dilettantischen Vorliebe. Zumal die Musik erfreut sich großer Beliebtheit [7]; den Vorstellungen im Theater rennen viele nach [8] und aus dem Schwärmen für Euripides

---

1) Drei wahre Freuden: trinken, essen, lieben Alexis frg. 271. Vgl. Philemon frg. 71 Kock.

2) Anaxandrides frg. 41 Kock. Philoxenus frg. 2 Hiller-Crusius.

3) Demosthenes 23, 207 f. Springer-Michaelis, Handbuch der Kunstgeschichte I[9], S. 300, 311.

4) Alexis frg. 98 Kock.

5) Antiphanes frg. 102 Kock.

6) Menander, Epitrepontes 129—131 Robert.

7) Theophilus frg. 11. 12 Kock (φίλαυλος).

8) Aristoteles, Nikomachische Ethik III 13, p. 1118a 2 ff.

macht mancher fast einen Beruf[1]). Das Zitieren von Versen, zumal euripideischer neben denen Homers, ist höchste Mode, wie Redner und Komiker zeigen. Manchen gewährt Wissenschaft und Philosophie den wahren Lebensinhalt, und ihnen gelingt wohl allein, Beruf und Neigung, die in der technischen Gestaltung des Lebens auseinandergeklafft waren, wieder zusammenzuflechten. Wessen Interesse sich im Theoretischen hielt, ohne zu dieser Höhe emporzudringen, der wurde zum Träger des allgemeinen Klatsches, um über dem Leben hin und her huschend ein verzerrtes Abbild desselben festzuhalten; so ist der Geschichtenerzähler und Neuigkeitsjäger ein bekannter Typus[2]).

Im fünften Jahrhundert konnten sich, da der Mensch noch allzusehr an das öffentliche Interesse gekettet war, größere individuelle Verschiedenheiten kaum ausprägen. Jetzt ist das Einzelleben frei gegeben, damit differenzieren sich seine Inhalte und bewirken, daß der Mensch sich als Einzelpersönlichkeit entwickelt. Selbstgewählt ist mehr und mehr seine Umgebung, so kann sie nicht mehr bestimmend auf sein Wesen wirken, sondern ist selbst durch sein Wesen bedingt. Damit erwachsen eine Fülle individueller Typen, die ohne Rückhalt an einer sie tragenden Gemeinschaft lediglich in sich selbst gegründet sind. Wir kennen sie genugsam aus der Komödie, wie aus den Schilderungen der zeitgenössischen Moralphilosophen[3]). Ihrer aller Voraussetzung ist ein hoch ausgebildeter Individualismus, der eine völlige Lösung aus jedem Gemeinschaftsgefühl herbeiführt und jeden seine praktischen wie theoretischen Interessen auf eigen gewählten Wegen befriedigen heißt. Aber ein so tiefer Bruch gerade an dieser Stelle zwischen der älteren und der neueren Zeit zu klaffen scheint, ganz sind doch die Nachwirkungen der früheren Lebensformen nicht verloren gegangen. Wenn damals die Menschen in große, typisch unterschiedene Gruppen sich verteilten, je nachdem sie der Land- oder Stadtbevölkerung, der Aristokratie oder dem Kaufmannsstande entstammten, so leben diese Unterschiede auch jetzt noch fort, nur

---

[1]) Φιλευριπίδης heißt der Titel einer Komödie des Axionicus.

[2]) Aristoteles, Nikom. Ethik III 13, p. 1117 b 34. Theophrast, Charaktere 8.

[3]) Zumal Aristoteles und Theophrast kommen hier in Betracht. Daß Theophrast in seinen Charakteren nicht Bilder des Lebens, sondern der Komödie festhalte, wie man wohl gemeint hat, ist unwahrscheinlich.

haben sie sich mehr von ihren Grundlagen gelöst und greifen mannigfach ineinander über. Jene von früher überlieferten Lebensformen wirken nach, aber ohne daß von ihnen ein Rückschluß auf die Stellung des Menschen im realen Leben mehr mit Sicherheit gemacht werden könnte. Darum verlieren diese Typen in der Lebendigkeit des modernen Lebens an Sicherheit, sie sinken herab zu halb lächerlichen, halb ärgerlichen Absonderlichkeiten und differenzieren sich in sich, um in den verschiedensten Formen hervorzutreten. So wirkt der alte Gegensatz von Städter und Bauer noch deutlich in dem natürlich rein städtischen Leben der Gegenwart nach. Die bäuerische Weise hat sich noch nicht verloren, aber sie ist zur Bezeichnung schlechter Manieren geworden[1]). Die verschlossene, mißtrauische Art des alten Atheners kommt in dem Geizigen zur Geltung, dem völlig der Sinn für das noble Wesen des Vornehmen fehlt[2]), in dem Mißtrauischen[3]), dem Mürrischen[4]) und in dem Abergläubischen[5]). Auch der Taktlose, dem das feinere Gefühl für das Schickliche fehlt, kann vielleicht hierher gezählt werden[6]). Nachwirkungen des alten aristokratischen Wesens finden wir in ebenso herabgekommenen Formen. Aus dem Vornehmen hat sich der aufgeblasene und dumme Geck entwickelt[7]), der lächerlich Hochmütige und Eitle sind ebenso seine Nachkommen[8]). Der Stumpfsinnige, dessen Existenz einem Aristoteles freilich fast zweifelhaft erscheint[9]), ist der unmittelbar Überlebende einer primitiveren Geistesstufe, dessen Sinn durch das reiche Leben der Gegenwart noch nicht aufgeschlossen ist. Daneben stehen die typischen Städter, jetzt, da sie nicht mehr das praktische Leben in feste Schranken weist, in ihren Eigenarten völlig entfesselt. Die Beweglichkeit des Geistes, die schon seit lange bei den Griechen eine ungeheuere Geschwätzigkeit erweckte, nimmt die größten Dimensionen an, da sie sich jenseits aller realen Zwecke entfaltet. Die Schwätzer, die alles mögliche zusammenhangslos daherreden und niemand anders zu Worte kommen lassen, müssen eine wahre Landplage gewesen

1) Theophrast, Charaktere 4, vgl. 19.
2) ebd. 10, 30, vgl. 22.
3) ebd. 18. 4) ebd. 15, vgl. 17.
5) ebd. 16. 6) ebd. 12, vgl. 20.
7) ebd. 26. 8) ebd. 21. 24.
9) Aristoteles, Nikomachische Ethik II 7, p. 1107b 7. III 14, p. 1119a 5. Demosthenes 18, 43.

sein[1]). Beliebter ist der Witzbold[2]), oder gar wer sich auf Rätsel versteht[3]). Die Unverschämtheit ist groß in der Stadt[4]), und ein gewisser Übereifer, der stets am falschen Platze hervortritt, macht sich geltend[5]). Mit aller Welt gut Freund zu sein und jedem zu gefallen suchen, darauf versteht sich der bewegliche Städter[6]). In diesem nur aufs Schwatzen, nicht aufs Handeln gestellten Leben reißt eine allgemeine Verweichlichung ein[7]), die zur persönlichen Feigheit führt[8]) und den Menschen unfähig macht, seinen Gefühlen zu widerstehen, so daß er bei jeder Gelegenheit zu weinen anfängt[9]).

So sind die alten, in den sozialen Verhältnissen begründeten Typen innerlich aufgelöst und zu mehr wechselnden, in sich feiner differenzierten Charakterformen verblaßt. Sie besitzen keine innere Notwendigkeit mehr, daß sie ohne in der realen Stellung des Einzelnen begründet zu sein, willkürlich aufwuchern, und ohne Beziehung zu dem praktischen Handeln nur eine Form abgeben, in der der Einzelne sein persönliches Leben führt. Das leitet uns zu dem eigentlich neuen Zuge in dem Charakter der Zeit hinüber, der ein unmittelbarer Ausdruck ihres Subjektivismus ist. Nicht mehr von außen, durch die objektiven Verhältnisse wird der Charakter des Menschen bestimmt, er will ihn selbst bestimmen und frei sich selbst die Rolle wählen, die er im Leben zu spielen gedenkt. Indem der Geist sich von aller Realität loslöst, um sie nur noch spielerisch zu seinen Zwecken zu gebrauchen, schafft er sich selbst willkürlich gewählte Zusammenhänge. Jeder spielt eigentlich eine angenommene Rolle, so daß sich sein Wesen nicht mehr mit seiner Art, sich zu geben, deckt, wenn nicht die Rolle ihm so tief einwächst, daß sich schließlich unter ihr sein wahres Wesen überhaupt verflüchtigt. Der Schauspieler, der Diener des Dionysus, scheint von der Bühne ins Leben herabgestiegen. Diese Geisteshaltung gibt den Klagen des Plato über die allzu Mannigfaltigen und Vielgewandten,

---

1) Theophrast 3. 7. Aristoteles, Nikom. Ethik III 13, p. 1117b 34.

2) Aristoteles ebd. IV 14, p. 1128a 13. Isokrates 7, 49.

3) Rätsel sind in der Komödie recht häufig, z. B. Antiphanes frg. 196, Alexis frg. 240 Kock, und finden sich selbst in der Tragödie, Theodektes frg. 4 u. 18 Nauck.

4) Theophrast 9, 11. 5) ebd. 13.

6) Aristoteles, Nikom. Ethik IX 10, p. 1171a 15.

7) ebd. VII 8, p. 1150b 1.

8) Theophrast 25.

9) Aristoteles, Nikom. Ethik IX 11, p. 1171b 9.

die alles nachzubilden verstehen, erst ihren rechten Klang[1]. Der erste der uns von Theophrast geschilderten Charaktertypen ist das reinste Exemplar dieser Gattung, jener Ironische, der in allem anders redet und handelt, als er es eigentlich meint, nicht zu irgend welchen realen Zwecken, sondern nur aus Freude am Versteckspielen. Der in der Komödie bis zur Ermüdung verwandte Typus des Schmeichlers und Parasiten ruht ganz auf der Fähigkeit, sich in alle Lagen zu finden und nie seine wahre Meinung zu sagen. Auch er sucht seine Rolle mit mehr oder minder großem Geschick durchzuführen[2]. Aristipp ist nur seine höchste Steigerung[3]. Auf ähnlichem Grunde ruht die Art des Geschichtenerfinders und Lästerers[4], des Prahlers[5], wie des alten Gecken, der mit Gewalt noch jung erscheinen möchte[6]. Auch in dem, der gern mit gemeinen Leuten umgeht[7], wie in dem, der aller Sitte zum Trotz sich überall mit unanständigen Handlungen und Reden hervortut, steckt ein Stück von dieser Art[8]. In der Bewußtheit des Sichgebens sieht Aristoteles das Gemeinsame des Prahlers und des Ironischen[9]. Auch der Melancholiker muß hierher gerechnet werden, den der Grieche wesentlich als eine kühle, mehr nach innen als nach außen lebende Natur versteht[10]; die Philosophen gehören zumeist diesem Typus an. Das Innenleben wird hier so wichtig, daß die Art, wie sich der Mensch nach außen gibt, daneben als gleichgültig erscheint. Darum greift das Zerstreutsein jetzt um sich, daß man anders handelt und spricht, als es am Platze ist[11]. Auch hier besteht jener für die Zeit so charakteristische Widerspruch zwischen Innen und Außen, nur nach einer ganz andern Richtung gewandt. Während sonst das innere Wesen in Gefahr ist, unter der Rolle, die der Mensch äußerlich spielt, zu verschwinden, sinkt hier das äußere Wesen neben der Macht des Innenlebens zur Nichtigkeit herab. Das Denken durchdringt nicht mehr das Gebahren des Men-

1) Bd. I, S. 506.
2) Vgl. Theophrast 2 u. 5.
3) Vgl. Bd. I, S. 411.
4) Theophrast 8. 28. 5) ebd. 23.
6) ebd. 27. 7) ebd. 29.
8) ebd. 6.
9) Nikom. Ethik IV 13, p. 1127a 20ff.
10) Aristoteles, Nikom. Ethik VII 8. 11. 15. Magna Moralia II 6, p. 1203b 1.
11) Theophrast 14.

schen, sondern bleibt in seine Innerlichkeit eingeschlossen, so daß er äußerlich als ein Gedankenloser erscheint [1]).

Dies Freiwerden des inneren Lebens, das sich unabhängig von allen äußeren Bedingungen entfaltet und auswirkt, bezeichnet den entscheidenden Fortschritt, den die neue Zeit über die alte hinaus getan hat und dem die größte Zukunft gehören sollte. Es ist eine notwendige Konsequenz des Subjektivismus, auf den sich die Zeit gründet. Haben wir zuvor als seine Quellen die Reflexion und das dionysische Wesen erkannt [2]), so dürfen wir in dieser neuen Gestaltung des Innenlebens vor allem ein Nachwirken des alten Orgiasmus erblicken, der zuerst den Menschen seine reine Innerlichkeit entdecken ließ und zu jenem freien Schalten mit den Tatsachen der Wirklichkeit führte, das für die dionysischen Kunstwerke bezeichnend war. Gewiß durchdringen hier wie auch sonst beide Faktoren des Subjektivismus einander, der entfesselte Intellekt gibt der Innerlichkeit die Wege an, auf der sie mit Witz und Ironie sich bewegen kann; aber daß der eigentliche Grundtrieb hier jenem freien Schweifen der Vorstellungen entstammt, wie sie im Orgiasmus erwachte, werden wir nicht verkennen. Damit fassen wir die charakteristische Stellung, die dem Geistesleben dieser Zeit innerhalb der gesamten Entwicklung zukommt. Den Rationalismus fanden wir die äußere Gestaltung des Lebens durchdringen; er führte zu jener technischen Organisation, die alle praktischen Zwecksetzungen einem System objektiver Zweckzusammenhänge übertrug. Er schlägt sich nieder in einer objektiven Ordnung, in die der Einzelne sich eingefügt findet und die ihm als ein Äußeres und Fremdes gegenübertritt. Damit aber verliert sie allmählich ihre Bedeutung für sein Innenleben; die relativ unbedeutende Stelle, die er in diesem Organismus einnimmt, vermag ihn nicht auszufüllen, sein Geist ist zu reich geworden, als daß ein solch ärmlicher Inhalt ihm zu genügen vermöchte. Früher war ihm die Gestaltung seines gesamten Lebens weit mehr selbst überlassen, so bestand damals noch keine Kluft zwischen Innerem und Äußerem,

---

[1]) In der Tat nennen ihn die Griechen, die sich lediglich an die Äußerungsformen des geistigen Lebens halten, ebenso ἀναίσθητος, wie den Stumpfsinnigen. Vgl. ἀλλοφρονέων bei Homer, das Odyssee 10, 374 den Zerstreuten, dagegen Ilias 23, 698 einfach den Betäubten bezeichnet.

[2]) s. o. S. 21 ff.

in seiner Tat trat der Mensch völlig mit seinem Wesen hervor. Jetzt ist ihm das äußere Wirken abgenommen, darum muß sich sein Innenleben, das durch diese Entlastung erst recht frei wird, einen anderen Inhalt suchen. Und hier tritt nun jenes zweite, irrationale Moment des Subjektivismus ein. Hat es im äußeren Wirken keinen Platz mehr, kein Wunder, daß es sich umso üppiger da entfaltet, wo die Wirklichkeit ihm nicht mehr hindernd in den Weg tritt. Innerhalb dieses großen Systems rationaler Zweckzusammenhänge wuchert ein rein willkürlich bestimmtes Seelenleben empor, das zu jener objektiven Welt bald keine Beziehungen mehr bietet. Für keinen jener Menschentypen der Zeit sahen wir seinen Beruf und die Stellung im äußeren Leben von irgend einer Bedeutung. Der irrationale Faktor, der aus den Quellen der alten Ekstase entspringend so gewaltig das Leben der älteren Zeit befruchtet hatte, findet sich in diesem technischen Zeitalter verbannt, aber er nimmt seine Rache für diese Nichtachtung, indem er das Innenleben der Menschen nur umso unbedingter in seinen Besitz bringt.

4. Die Weltanschauung.

Dies Jahrhundert ist die Epoche der attischen Philosophie. Wie sich die großen Taten des ionischen Denkens in wenig Jahrzehnte zusammendrängen, die unmittelbar dem Untergang der äußeren Macht Ioniens folgen, so wird erst jetzt, da die attische Herrschaft gebrochen ist, dem attischen Geiste völlig die Zunge gelöst, daß er sein Wissen von der Welt in großen Systembildungen ausspricht. In zwei, deutlich untereinander geschiedenen Generationen hat er dies Werk erfüllt. Die erste hat noch die alten Tage des Glanzes miterlebt, in dem Untergange der attischen Welt sind ihr jene Postulate gereift, denen sie in ihren Gedankenbildungen Ausdruck verleiht. Als völlig Vollendete stehen ihre Angehörigen zwischen den Söhnen des neuen Jahrhunderts. Sie treten mit ihren Forderungen an sie heran, ohne selbst noch von ihnen lernen zu können, haben sie doch die Antriebe für ihr eigenes Denken aus jener älteren Zeit empfangen. Es sind die unmittelbaren Schüler des Sokrates, Plato, Antisthenes und Aristipp, die wir bereits kennen gelernt haben; sie leben in dieser Zeit, aber sie wurzeln nicht in ihr, weshalb sie schon an

einer früheren Stelle im direkten Anschluß an das Geistesleben des fünften Jahrhunderts zur Besprechung kommen mußten. Nur der größte unter ihnen, Plato, der am umfassendsten die Probleme der alten Zeit in seine Gedankenbildung eingeschmolzen hatte, versuchte am Ende seines Lebens, auch die Gegenwart in die Einheit seines Systems einzubeziehen. Seine Entwicklung wird uns hierin als der tiefste Ausdruck der Wandlung des fünften zum vierten Jahrhundert erscheinen. Aber einen abschließenden Ausdruck für das neue Zeitbewußtsein zu finden, sollte ihm nicht mehr gelingen, er stellt nur noch die Fragen, die zu lösen erst die Späteren berufen waren. Diese jüngere Generation tritt trotz mannigfacher Altersunterschiede doch als innerlich zusammengehörig der älteren gegenüber, zusammengehörig weil gemeinsam aus dem Geiste des vierten Jahrhunderts geboren. Man darf nicht, wie es so oft geschieht, zwischen Aristoteles und den folgenden Philosophen eine tiefe Kluft befestigen. Wohl stehen diese, Epikur wie die Begründer der Stoa, ihrem Lebensalter entsprechend dem Hellenismus um eine Linie näher als der große Schüler des Plato. Aber das ist eine nebensächliche Differenz neben den bedeutenden Gemeinsamkeiten, die diese drei Schulen als die Schöpfungen des vierten Jahrhunderts verbinden. Wie dies Jahrhundert in seinem gesamten geistigen Gehalt von der vorangehenden Zeit abhängig ist, so treten sie durchaus als Schüler jener älteren Meister auf, deren Gedanken sie als die gegebenen Ausgangspunkte der eigenen Spekulation hinnehmen, um sie nur mit mehr oder minder großer Freiheit im Sinne der neuen Zeit weiterzubilden. Kaum anders wie Aristoteles an Plato, knüpft Epikur an Aristipp und Zeno an Antisthenes an, wenn auch zwischen ihnen kein solch unmittelbares Schülerverhältnis bestanden hat. Ihrer aller Philosophie ist ihrer Tendenz nach attisch, wie attisch das gesamte Geistesleben der Zeit ist, obwohl ihre Schöpfer selbst mit Ausnahme Epikurs keine Athener mehr sind. Und ihr Streben ist einheitlich darauf gerichtet, die ethischen Anregungen ihrer Meister zu einem umfassenden, theoretischen Weltbilde auszuführen, ihre Tendenz ist in gleicher Weise theoretisch bestimmt. Der Gegensatz, den man auch hier öfter zwischen Aristoteles und den zwei jüngeren Schulen ansetzt, besteht zu Unrecht. Aus den Nöten der alten Zeit hatte die vorangehende Generation ihre ethischen Ideale geschaffen, jene Nöte sind vergangen,

damit ist die praktische Tendenz des älteren Denkens zum Schweigen gekommen. Das Denken der neuen Zeit geht auf reine Betrachtung und Wissen, sie besitzt auch von jenen ethischen Antrieben wesentlich nur noch ein Wissen, statt daß sie ihr in eigenster Not aus ihrem eigenen Leben geboren wären. Darum ist es das gemeinsame Streben jener Denker, unter dem Gesichtspunkt der ethischen Werte, wie sie ihre Meister aufgestellt hatten, ein zusammenhängendes theoretisches Weltbild zu entwerfen, das die Gesamtsumme des Wissens der Zeit umfaßt. So treten als Schöpfungen dieses Jahrhunderts drei große Systembildungen hervor, in denen der griechische Geist sein Wissen von der Welt abschließend niedergelegt hat. Ihre Vorbereitung in dem allgemeinen Denken der Zeit haben wir zunächst zu betrachten.

Die Befreiung des Subjekts bezeichnet den Wendepunkt in der Entwicklung des Geisteslebens vom fünften zum vierten Jahrhundert. Sie bedeutet eine Erlösung aus dem Zwange der objektiven Welt, an die sich der Mensch bis dahin gekettet sah und unter deren Widersprüchen und Unwerten er zu leiden hatte. Mit seinem Herzblut hatte er sich von ihr losgerungen und in sich selbst den festen Punkt erobert, von dem aus er in Freiheit nach eigenen Normen sein Leben sich gestalten konnte. Ethisch bestimmt ist daher der gesamte Subjektivismus der älteren Generation. Sie erzwingt ihn durch einen fast gewaltsamen Bruch mit der Vergangenheit, der Gegensatz zur Wirklichkeit spielt in dieser Form des Subjektivismus die entscheidende Rolle. Blicken wir zurück auf die ältere Zeit, so erscheint sie als ein beständiger Kampf um die Erringung dieser Position, das Ungenügen an der Wirklichkeit gab dem griechischen Geiste von jeher die entscheidenden Antriebe. In Dichtung wie Spekulation sprach er es aus, daß die empirische Welt ihre Vollendung nicht in sich selber trage, sondern umschlossen gehalten werde von einer höheren, in der Sittlichkeit und Wahrheit allein ihr Genügen fänden. So hielten schon die Götter Homers die Vollendung aller Dinge in ihrer Hand, sie bildeten eine ideale Überwelt, in der jede Unvollkommenheit der diesseitigen aufgehoben sein sollte. In eine Welt der wahren sittlichen Werte zog sich der Mystiker zurück, indem er dieser Welt der Unsittlichkeit abzusterben versuchte. Eine Welt der Wahrheit verkündeten die Philosophen im Gegensatz zu der trügenden

Scheinwelt der Sinne. Dieser Ruf der Sehnsucht nach Erlösung aus dem empirischen Dasein schwoll am Ausgang des fünften Jahrhunderts zu unwiderstehlicher Gewalt an, und er erweckte die ethische Philosophie, die im Subjekt den Grund aller wahren Werte nachwies, im Subjekt die Welt eines höheren Seins begründete, welche das vorangehende Denken in einem Jenseits zu finden gehofft hatte. In ihnen erfüllt sich so das Sehnen der Zeit, die Befreiung aus der empirischen Wirklichkeit ist wahrhaft errungen.

Diese gewaltige, von den ursprünglichen Tiefen des Griechentums her anwachsende Welle schlägt aus dem fünften ins vierte Jahrhundert hinüber und konnte unmöglich spurlos an ihm vorüber gehen. Der Subjektivismus gibt der Weltanschauung der Zeit eine entschieden ethische Tendenz. Die gesamte pathetische Weltbetrachtung, die wir weithin Kunst und Dichtung der Zeit beherrschen fanden, zieht aus ihr ihre Nahrung, sie wendet der Wirklichkeit bewußt den Rücken, um in der Anschauung eines bloß gewünschten Daseins zu verweilen. Ein gesteigertes, jeden Eindruck in eine Höhe der Idealisierung erhebendes Gefühl beherrscht sie. Es ist die Kunst einer Zeit, die krampfhaft die Augen schließt vor der Wirklichkeit, die ihr nicht mehr genügen kann, und sich in ein erträumtes Dasein flüchtet, in dem die Häßlichkeit des Lebens zur Schönheit verklärt ist. Malerei und Plastik, Dichtung wie Historie ist von diesem Streben beherrscht, und selbst in die realistische Dichtform der Komödie dringt sie gelegentlich ein, um das derbe Spiel des Dionysus zu einem sentimentalen Rührstück umzugestalten. Unmittelbarer noch an das alte dionysische Wesen knüpfen die mystischen Gedanken an, die einen vernehmlichen Ton in den Harmonien der Zeit ausmachen. Fremdländische orgiastische Kulte, seit dem peloponnesischen Kriege in Griechenland verbreitet, finden noch immer zahlreiche Anhänger [1]; die Sekte der Pythagoreer spielt eine bedeutende Rolle [2]. Und die Philosophen erheben laut ihre Stimme, um ein höheres, nur der Sittlichkeit geweihtes Leben zu fordern. Der kynische Bettelprediger ist eine der bekanntesten Gestalten der Zeit, aber auch die platonische Akademie muß nach den mannigfachen Anspielungen der Komödie immerhin

[1] Vgl. Bd. I, S. 322.
[2] ebd. S. 341.

einen gewissen Einfluß auf das allgemeine Denken ausgeübt haben [1]). So scheint diese Zeit nur fortzusetzen, was die vorangehende geschaffen, und zum gesicherten Besitz zu erheben, wonach die frühere gestrebt hatte. Aber dies ist nur die eine Seite ihres Wesens.

Mit der Befreiung des Subjekts war ein neuer Standpunkt gewonnen, welcher dem gesamten Denken einen eigentümlichen Charakter verlieh und es damit zu dem älteren ebenso in Gegensatz stellte, wie die ethische Tendenz es mit diesem verband. Die innere Lösung von der Wirklichkeit, wie sie mit dem Subjektivismus erreicht war, konnte in ihren Wirkungen nicht auf das ethische Gebiet beschränkt bleiben. Was die Generation um die Jahrhundertwende im heißen Kampfe erstritten, das besitzen die Gegenwärtigen in Ruhe und Sicherheit, steht daher bei jener die praktische Tendenz so sehr im Vordergrunde, daß sie alle andern Inhalte ihres Denkens bestimmt, jetzt ist von dem erreichten Standpunkt eine ruhige Umschau möglich; man richtet sich in der errungenen Position ein und sucht sie in all ihre Konsequenzen zu entwickeln. Da ergibt sich eine völlig veränderte Stellung zur Wirklichkeit überhaupt. Die vorangehenden Jahrhunderte waren beherrscht von einer Sehnsucht nach Befreiung aus den Banden der objektiven Welt, transszendente Reiche werden erdichtet und erdacht, in denen die im Empirischen unbefriedigten Forderungen des Subjekts Erfüllung fänden. Noch sucht das Subjekt dies Reich der Erfüllung nur in einem höheren Jenseits, es erdichtet Welten über der Welt, die ihm im Grunde ebenso fremd gegenüberstehen wie diese selbst, weil es das wahre Reich der Werte in sich selbst noch nicht entdeckt hat. War doch das Denken noch völlig in die Dinge verschlungen, es vermochte nicht, sich über ihnen zu halten und sie wechselnd nach eigener Absicht und nach eigenem Sinn zu ordnen und zusammenzufassen. Von dem alten Epos bis zur Historie, überall zeigt die Auffassung der Wirklichkeit diesen Charakter; das Gegebene wird hingenommen und verzeichnet, wie es gegeben ist. Dem Objekt entnimmt man Ordnung und Zusammenhang, noch strebt das Denken kaum danach, von sich aus diese zu bestimmen. Daher ist der Gefühlston, mit dem die Wirklichkeit aufgefaßt wird, der eines tiefen Staunens. Aus den Gesängen Homers wie aus den Erzählungen

---

[1]) Antiphanes frg. 33; Amphis frg. 6. 13; Ephippus frg. 14; Epikrates frg. 11; Cratinus d J. frg. 10; Alexis frg. 152 Kock.

Herodots, aus den Dichtungen der Tragiker und Komiker, überall weht uns dieser Atem der Verwunderung entgegen. Nicht anders stand der noch ganz in das öffentliche Leben verflochtene Mensch den gewaltigen historischen Ereignissen mit einem unbegrenzten Staunen gegenüber. Die Wirklichkeit in der unerschöpflichen Fülle ihrer Eindrücke wird als eine unbegreifliche, stets neue und stets aufs neue wunderbare hingenommen. Wir wissen, welchen Sinn die älteren Griechen selbst diesem Leben gaben: alles ist Wandel, in diesen Gedanken faßten sie ihre Reflexion über das Leben zusammen. Heraklits Philosophie ist somit die eigentlich zentrale Lehre des älteren Griechentums; sie brachte diese Anschauung auf ihren philosophischen Ausdruck in dem Gedanken der Wandelbarkeit und Relativität der sinnlich gegebenen Welt. Die gesamte folgende Spekulation bis auf Plato folgt hierin dem von Heraklit gewiesenen Wege.

Die Weltansicht der älteren Zeit ist also ihrem tiefsten Grunde nach dualistisch. Das Empirische erscheint ihr als ein ewig Wandelbares und Unbegreifliches, das sich fast zum bloßen Schein verflüchtigt; ihm steht aber eine Welt der Wahrheit und des Seins gegenüber, die zugleich eine Welt der Vollkommenheit ist und damit nicht nur das ewige Werden des Diesseits in einem dauernden Sein zur Ruhe kommen läßt, sondern ihm zugleich die höchsten Normen vorschreibt. Die Voraussetzung dieses Dualismus aber ist das tiefe Verschlungensein des Subjekts in das Objektive, daher es das Empirische selbst noch nicht denkend zu erfassen vermag. Es will sich von dem Objektiven losringen, und die Zeugen dieses Kampfes sind jene Bilder einer wahren und vollkommenen Welt, die das Subjekt in der Kunst oder der Spekulation zu ergreifen sucht. Als aber diese Befreiung gelungen ist, da erfährt das Verhältnis zur objektiven Welt mit dieser inneren Lösung eine völlige Wandlung. Jetzt fühlt sich das Subjekt in seinem Bewußtsein sicherer gegründet, es wird nicht mehr von dem Leben in der Fülle seiner Widersprüche zu den Extremen hin und hergerissen, sondern vermag vom festen Grunde seines Selbst die Erscheinungen ruhig an sich vorübergleiten zu lassen. Die Lösung aus der Öffentlichkeit, die das Leben des Einzelnen beruhigter und konstanter abfließen lassen mußte, ist nur ein äußerer Ausdruck dieses tief innerlichen Verhältnisses zu den Dingen. Wie vollkommen reflektierten sich alle Schwankungen des politischen

Lebens in den Tragödien des fünften Jahrhunderts! Im vierten klingt während der unsäglichen Wirren des Kampfes zwischen Athen, Sparta und Theben, während schon drohend von Makedonien die Wolken heraufziehen, kaum ein Ton dieser Ereignisse in den Dichtungen oder gelehrten Werken der Zeit wieder. In der stillen Gelehrtenstube bearbeitet Aristoteles sein System, während sein Schüler die Welt erobert; und selbst die Redner weilen, wo sie nicht unmittelbar die Politik der Zeit behandeln, fast öfter in der Ausmalung der alten Herrlichkeit Athens, als daß sie der Not des gegenwärtigen gedächten. So steht das Subjekt freier den Dingen gegenüber; es vermag sie leichter zu überschauen und nach eigenem Wollen zu ordnen und zusammenzufassen. Wir haben den technischen Charakter der Zeit kennen gelernt; er mußte dem Leben eine dauerndere und in sich verständlichere Form aufprägen, als es sie früher besaß, da der Intellekt die Zufälligkeiten des Lebens noch nicht zu meistern verstand. Die Techne hat die Tyche verdrängt, in diesem Wort eines Komikers wird der entscheidende Gegensatz der neuen zur alten Zeit ausgesprochen [1]). Damals herrschte Tyche, der Wandel, und von einem ihm fremden Geschick, das er nur als launisch und in seinen Motiven unbegreiflich kannte, empfing der Mensch alle Ereignisse der Wirklichkeit; jetzt will er selbst aus bewußten Zwecksetzungen, durch seine Techne, das Leben gestalten. Damit erscheint die Wirklichkeit nicht mehr als eine irrationale, aus der man zu der einzigen Gewißheit des reinen Denkens flüchten müßte, sie wird gewisser und in sich verständlicher [2]).

---

[1]) Vgl. Philemon frg. 213 Kock.

[2]) Es sei ausdrücklich bemerkt, daß die populäre Reflexion dieser Zeit, wie sie besonders die neuere Komödie bietet, so sehr sie in die Breite geht, doch einen äußerst geringen Ertrag für die Erkenntnis der der Zeit wirklich eigentümlichen Weltanschauung abwirft. Denn sie wirtschaftet völlig frei mit dem aus der Vergangenheit überkommenen Erbgut, ohne daß diesen Gedanken eine tiefere Bedeutung zukäme; Neues dagegen wird kaum geschaffen. Die zwei Hauptideen der älteren Zeit von dem Wandel alles Geschicks und dem Leiden des Lebens sind höchst verbreitet, aber ganz obsolet geworden, so daß, wer etwas auf sich hält, sie eher vermeidet (z. B. Isokrates). Sie, die einst im heißen Kampfe errungen den tiefsten Sinn des Lebens aussprachen, sind jetzt völlig zerschwatzt und werden auf die geringfügigsten Dinge angewandt. Aus solchen Sentenzen etwa eine Lebensanschauung des Menander zusammenzustellen, ist darum noch aussichtsloser als bei Euripides, mögen auch die alten Gedanken in der neuen, oft so fein geschliffenen Form einen besonderen Reiz besitzen, der

So fällt ein neuer und eigentümlicher Glanz auf das empirische Sein. Der Sinn für die Wirklichkeit erfüllt alles Denken; wo die Kunst nicht pathetisch ist, sucht sie realistisch die Bilder des Lebens festzuhalten. Lysipp ist unter den Plastikern der Zeit der Hauptvertreter dieser Richtung; sein Ausspruch, die Alten hätten die Menschen gebildet wie sie sind, er, wie sie zu sein scheinen, ist höchst bezeichnend für diesen neuen Standpunkt [1]. Im fünften Jahrhundert arbeitete der Künstler mit dem Maßstab, um die regelmäßigen Proportionen zu erhalten; den Typus des menschlichen Körpers will ein Polyklet darstellen. Also nicht das unmittelbar Gesehene, sondern das Gewußte gilt ihm als Gegenstand der Kunst; nur durch Rückführung auf feste Maßverhältnisse schien ihm das wahre Sein der Wirklichkeit zu gewinnen. Jetzt will man im Gegenteil den empirischen Eindruck in seiner konkreten Gegebenheit festhalten, er

häufig sie statt ihrer Vorbilder hat Ewigkeit erringen lassen. Umfang und Gehalt dieser Reflexion entspricht durchaus der der älteren Zeit, wie wir sie etwa am Ausgang des fünften Jahrhunderts fanden, zwischen Menander und Euripides besteht hier kein wesentlicher Unterschied. Auch daß der Begriff der Tyche für diese und die folgende Zeit besonders bedeutsam sei (Rohde, Griechischer Roman 2. Aufl. S. 296 ff.), kann nicht zugegeben werden. Gewiß ist er in ihrer Reflexion weit verbreitet, und einem Manne, der wie Demetrius von Phaleron der praktischen Politik nahe stand, mochte er sich in den Stürmen der Diadochenzeit besonders aufdrängen, daß er ein Buch über die Tyche schrieb. Aber im ganzen sind diese Ideen rein überkommen und am Bilde der Vergangenheit festgehalten, nicht aus der Gegenwart geboren. Der Bedeutungsgehalt der Tyche entstammt durchaus dem älteren Griechentum und höchstens die allegorische Figur als solche mag erst jetzt mit der Vorliebe der Zeit für Allegorien eine weitere Verbreitung gefunden haben. Dies Verhältnis ist für das Verständnis des der neueren Komödie eigenen Lebensbildes höchst wichtig. Obwohl sie Typen der Gegenwart schildert, so ist sie in dieser Schilderung doch gestimmt auf den Gefühlston und die Anschauungsweise einer älteren Zeit. Es ist nicht eigentlich das Leben der Gegenwart, dessen Linien die Komödie nachzieht, dies verlief für den Privatmann damals ohne Zweifel viel ruhiger und konstanter. Ein romanhafter Zug, der visionären Art des dionysischen Spieles entstammend, genährt an der ionischen Novelle und an Euripides Dramen, durchzieht die Komödie. So hält sie, wie die Dichtung so oft, die Struktur des älteren Lebens in seiner jähen Gegensätzlichkeit fest, nur übertragen auf die Menschen der Gegenwart. Darum lebt in ihr ohne weiteres die melancholische Reflexion der älteren Zeit fort, nur mit völliger Freiheit verwandt. In dem Spiel der Komödie erscheint das Leben in seinen Leiden und Gegensätzen immer von neuem als ein bunter Schein, aber hier ist es in Wahrheit zum bloßen Scheine geworden, zum Bilde einer bloß geträumten Wirklichkeit, neben der die wahre in so viel festeren Zügen sich behauptete, während der älteren Zeit ihr reales Leben sich zu einem Scheine verflüchtigte.

[1]) Plinius nat. hist. 34, 65; und dazu Bruns, Griechische Künstler I², S. 262 ff.

erscheint zum erstenmal wert, künstlerisch fixiert zu werden. In der Literatur gelangen nur noch die Formen zu einer reicheren Ausbildung, die das reale Leben gestalten; Streben nach Natürlichkeit und realistischer Wahrheit beherrscht neben der pathetischen Richtung die Poesie, der Sinn für die Wirklichkeit bestimmt das wissenschaftliche Denken. Es beginnt jene für den Hellenismus so charakteristische Blüte der empirischen Wissenschaften. Die Mathematik löst sich aus der mystischen Spekulation und findet eine rein wissenschaftliche Pflege; die Naturwissenschaften werden in all ihren Disziplinen bearbeitet; neben die politische Geschichte treten Untersuchungen über staatsrechtliche, wirtschaftliche und finanzielle Fragen; Dichtung und Rhetorik werden Gegenstand theoretischer Erörterungen. Ja es gibt kaum ein Gebiet menschlicher Betätigung, das nicht jetzt im Zusammenhang mit dem technischen Charakter der Epoche theoretisch behandelt würde.

Indem das Empirische der eigentliche Gegenstand der künstlerischen und theoretischen Auffassung wird, tritt ein Problem ganz in den Mittelpunkt, das Problem der Individualität. Der Sinn der gesamten älteren Entwicklung kann dahin gedeutet werden, daß das Individuum sich aus der Umklammerung äußerer Mächte losrang und sich auf sich selber zu stellen wagte. Aber so widerspruchsvoll es klingt, es ist doch wahr, daß von wenigen Ausnahmen abgesehen in der Auffassung diesem Individualismus eigentlich kein Recht zugestanden wurde. Er verfiel dem gleichen allgemeinen Verdammungsurteil, das über das Empirische gefällt wurde; nicht in dem Vielen und Einzelnen galt das wahre Sein und der wahre Wert begründet, sondern ausschließlich in dem Allgemeinen, in dem sich das Viele zur Einheit zusammenschloß. So glänzende Bilder Homer von seinen Helden entwirft, ihr Leben und Handeln trägt doch nirgends seinen Sinn in sich selbst, sondern empfängt ihn aus der Hand der Götter. Noch deutlicher behandelt später die Tragödie das Individuum als das eigentlich Nichtige, dem vor der Gewalt des Göttlichen ein notwendiger Untergang bestimmt ist. Die geschichtlichen Vorgänge knüpfen sich noch wenig an einzelne Namen, Aeschylus kann die Schlacht bei Salamis schildern, ohne Themistokles nur zu nennen, in der Fülle des objektiven Geschehens, nicht in den Taten einzelner Persönlichkeiten sieht die Historie eines Herodot ihren Gegenstand. Die Philosophie gibt dieser

allgemeinen Anschauung nur ihren theoretischen Ausdruck, wenn sie das Einzelne der Sphäre des Scheins zuweist zugunsten einer Welt des abstrakt Allgemeinen. Hierin tritt mit dem vierten Jahrhundert ein völliger Wandel ein; indem das Empirische als das einzig Reale anerkannt wird, verschieben sich die Wertakzente völlig zugunsten der Individualität. In dem Einzelnen ruht jetzt durchaus der Sinn des Lebens, in dem Einzelnen liegt die eigentliche Realität begründet. Die Kunst will wesentlich das Einzelne darstellen, nicht der Typus sondern das Individuum fesselt sie, daher Porträts oder realistische, eine momentane Situation festhaltende Bilder ihr liebster Gegenstand werden. Von den Geschicken des Einzelnen erzählen uns die realistischen Dichtungen; die Geschichtsschreibung ist ganz auf die Individuen gestellt. Alle Einzeldaten eines bestimmten Gebietes sorgsam zu sammeln, darauf geht die Wissenschaft aus.

Die innere Lösung des Subjekts bedingt diese neue Stellung zur Wirklichkeit, aus ihr resultiert ein charakteristischer Wandel der Betrachtungsweise. Früher lebte der Geist ganz in den Gestaltungen des Lebens, nahm sie hin, wie sie sich ihm boten, ohne daß er sich reflexionsmächtig über sie stellte. Er weilte schauend im Wirklichen. Darum erschien es ihm so wunderbar und widerspruchsvoll, so ewig neu und unerschöpflich in seinen Formen, weil er ganz an das Wirkliche hingegeben zu keinem freien Überblick kommen konnte. Jetzt wird die Betrachtung der Wirklichkeit durchaus reflektiert; erst nachdem es sie seinen logischen Kategorien unterworfen hat, gewinnen die Tatsachen der Wirklichkeit für das Denken Bedeutung. So faßt man etwa die Individualität nach bestimmten Kategorien auf, nach bestimmten Schematen wird sie charakterisiert [1]). In allen empirischen Wissenschaften spielen diese logischen Einteilungen die größte Rolle, in ihnen erschöpft sich fast das gesamte Interesse. Eine Tatsache erscheint als verstanden, sobald sie einem Allgemeinbegriff subsumiert ist. So ist das Denken logizistisch, das Subjekt schafft nach den ihm immanenten Kategorien unter den Tatsachen Ordnung und Zusammenhang. Daher gilt das Gliedern und Einteilen als die wichtigste Aufgabe und der scheidende Ver-

---

[1]) Z. B. Isokrates 12, 7 ff. Vgl. Misch, Geschichte der Autobiographie I, 1907, S. 89, und dazu Leo, die griechisch-römische Biographie, 1901, S. 85 ff., auch Süß, Ethos, Studien zur älteren griechischen Rhetorik, 1910, S. 107 ff.

stand spielt die Hauptrolle. Im Gegensatz zu dieser Betrachtungsweise war das ältere Denken, wo es sich der Wirklichkeit zuwandte, zumeist dialektisch. Dialektiker sind die typischen Vertreter der älteren Philosophie, Heraklit und Parmenides ebenso wie noch Plato. Sie wollen nicht die Wirklichkeit von vornherein feststehenden Rubriken unterwerfen, sie entnehmen vielmehr der Wirklichkeit selbst die Begriffe ihres Denkens. Darum wissen sie noch nichts von jenem logischen Fächerwerk[1]), sie wollen nicht, was in der Wirklichkeit zusammen besteht, künstlich auseinanderreißen, sondern wie die Wirklichkeit als ein Kontinuum gegeben ist, suchen sie ihre Begriffe kontinuirlich ineinander überzuführen[2]). Sie wollen die unmittelbare Wirklichkeit im Begriff erfassen, während das jüngere Denken nur das Reflektierte festhalten will. Darum war der Fortgang ihrer Spekulation notwendig unendlich, wie die Wirklichkeit selbst ohne Anfang und Ende ist, während in jener logischen Art der Betrachtung das Subjekt von sich aus Einheiten schafft und Grenzen setzt. Wenn danach das ältere Denken ein innigeres Verhältnis zur Wirklichkeit zu haben scheint, als das spätere, so liegt darin kein Widerspruch zu dem zuvor Gesagten, daß erst die jüngere Zeit der Wirklichkeit wahre Realität zuerkannt habe. Im Gegenteil. Das ältere Denken lebte ganz in der unmittelbaren Wirklichkeit, darum erschien sie ihm so unendlich und nie zu Ende zu denken, weil es keinen Überblick über sie gewann. Um seinem Einheitsstreben genug zu tun, mußte der Geist zu einer Welt des abstrakt Allgemeinen flüchten, von dem er keine Rückkehr zu dem Empirischen fand. Die Wirklichkeit dagegen, welche das jüngere Denken zu begreifen unternimmt, ist nicht mehr jene unmittelbare, sondern eine reflektierte, die dem begrifflichen Denken zugänglich erscheint, weil sie bereits durch den Begriff hindurchgegangen ist.

Von sich aus will der Geist Ordnung schaffen in der Fülle des Tatsächlichen, das sich ihm bietet. Daraus erwächst ein Streben nach systematischer Vollständigkeit, da das Denken die Wirklichkeit ganz

---

1) Über die spätere platonische Philosophie wird nachher noch zu reden sein.

2) Dieser Gegensatz tritt besonders deutlich in der Verteidigung des Satzes vom Widerspruch durch Aristoteles gegen Heraklit hervor, der ihn in seiner Lehre von der Identität der Gegensätze negiere; Aristoteles, Metaphysik IV 3—8.

erst zu beherrschen hoffen kann, wenn es sie zur begrifflichen Einheit zusammengeschlossen hat. Die Einheit, welche die Philosophie früher in einem transzendenten Sein suchte, soll jetzt in der Welt des Empirischen selbst gefunden werden. Woran die ältere Wissenschaft, die Historie der Logographen wie die Naturkunde bei der Fülle des stets neu zuströmenden Materials verzweifeln mußte, das wagt man jetzt zu unternehmen, die Gesamtsumme des empirischen Wissens in den einzelnen Gebieten zusammenfassend zu bearbeiten. Der Drang zum System ist ein notwendiges Resultat jener logizistischen Betrachtungsweise der Zeit. So schreibt Ephorus die erste griechische Universalgeschichte. Die naturwissenschaftlichen Schriften der Zeit, wie wir sie von Aristoteles und seinen Schülern besitzen, zeigen ebenso das Streben nach vollständiger Übersicht über das gesamte Gebiet, wie die Bearbeitungen staatsrechtlicher oder literarhistorischer Fragen durch dieselbe Schule. Um seine Politik ausarbeiten zu können, veranstaltet Aristoteles eine Sammlung der Verfassungen aller griechischen Staaten. Auch in dem Gebiet der Mathematik fällt das systematisch abschließende Werk des Euklid noch ganz ans Ende dieser Epoche. Es ist das Jahrhundert der großen Systeme; die Fülle des Wissens einheitlichen Gedankenbildungen einzuschmelzen, darin sah auch die Philosophie der Zeit ihre Aufgabe. Aber das Jahrhundert konnte diese Aufgabe nur erfüllen, weil ihr das unmittelbare Verhältnis zur Wirklichkeit verloren gegangen war, sie steht nur noch reflektiert zu ihr, der Begriff muß ihr den Weg zum Wirklichen vermitteln. Darum schiebt sich — und dieser Zug scheidet vielleicht tiefer als jeder andere die Gegenwart von der Vergangenheit — das Wissen um die Welt zwischen das erkennende Subjekt und die Welt selber, nicht mehr aus der Wirklichkeit, sondern aus dem Wissen von der Wirklichkeit schöpft der Geist die Inhalte seines Denkens. Hier fassen wir den zentralen Punkt, aus dem sich jenes Erlahmen der schöpferischen Tätigkeit des griechischen Geistes erklärt, das wir in dieser Zeit auf allen Gebieten fanden; sie ist mehr bemüht, das vorhandene Wissen unter die Scheuern zu bringen, als neue Felder fruchtbar zu machen. Wenn man jüngst dem Aristoteles nachgewiesen hat, daß er für die Geographie Asiens und Afrikas die neuen Entdeckungen Alexanders nicht berücksichtigt, sondern sich mit den literarischen Quellen des fünften Jahrhunderts

begnügt[1]), so ist dieser Zug bezeichnend für seine Stellung zur Wissenschaft überhaupt. Ganz entsprechend verarbeitet er in der Politik nur die von dem alten Griechentum ausgebildeten Verfassungen, fast ohne Berücksichtigung der neuen, von Alexander geschaffenen Staatsform. Darum liegen die größten wissenschaftlichen Leistungen seiner Schule wie der gesamten Folgezeit auf literarhistorischem Gebiete, die Philologie, ein Ruhmesblatt im Kranze des Hellenismus, erhält ihre erste Ausbildung durch die Peripatetiker. Das Buch, nicht mehr die lebendige Wirklichkeit wird der bestimmende Faktor für das wissenschaftliche Denken. Die Tradition legt sich der Zeit schon lähmend auf die Schultern, daß sie rückwärts gewandt ist und ihren Sinn mehr auf das Erhalten und Zusammenfassen als auf das Schaffen und Entdecken richtet.

Wir haben die Stellung des vierten Jahrhunderts zunächst ausschließlich im Gegensatz zum fünften charakterisiert, und in der Tat bedeutet sie in dieser allgemeinen Verbreitung der älteren Zeit gegenüber etwas Neues. Trotzdem lassen sich gewisse Linien in der Entwicklung hinauf verfolgen, die den neuen Standpunkt an vorausgehende Gedankenbildungen anknüpfen. Sie führen zumeist auf das ionische Denken zurück; hier wie auch sonst erweisen sich die Ionier als die Vorläufer des späteren Griechentums. Bereits in den Anfängen der ionischen Philosophie wurde der Begriff gefunden, auf den sich die gesamte empiristische Tendenz der Folgezeit aufbaut. Jener Dualismus des älteren Denkens hatte innerhalb der Philosophie durch Parmenides seine schärfste Ausprägung erfahren; einzig in der Welt des Seienden, die durch das Denken zu erfassen ist, ist ein sicheres Wissen möglich, weil nur sie die absolute Realität bietet. Die sinnliche Wirklichkeit bezeichnete er dagegen als die Welt der Doxa, ein Wort, dessen Doppelbedeutung als Vorstellung und Meinung bezeichnend für seine Auffassung ist; sowohl der Weg der Erkenntnis, der zu ihr führt, wie der Wert der Erkenntnis, die sie bietet, stellt sie in Gegensatz zu der Welt des Denkens. Nicht jedes Wissen soll damit abgelehnt werden — Parmenides selbst gibt eine Kosmologie —, aber es ist nur ein Wissen zweiten Grades, weil es ausschließlich em-

[1]) P. Bolchert, Aristoteles Erdkunde von Asien und Libyen (Quellen und Forschungen zur alten Geschichte, herausgegeben von Sieglin. 15. Heft, 1908).

pirisch ist und der apriorischen Sicherheit des Begriffes entbehrt. Da aber der ältere Grieche zwischen Erkenntnisfunktion und Gegenstand der Erkenntnis keine deutliche Grenze zieht, enthält die Bezeichnung als Doxa auch eine Angabe über den geringeren Realitätswert dieser Welt gegenüber der allein absoluten Realität des im Begriff erfaßten Seienden. Nun war es in der ganzen Stellung des fünften Jahrhunderts begründet, daß diese irrationale Welt der Doxa zunächst in Mißkredit blieb, Parmenides selbst hatte keinen Zweifel an seinem abfälligen Urteil über sie gelassen. Erst gegen Ende des Jahrhunderts trat hierin allmählich ein Wandel ein. Die Befreiung des Subjekts, wie sie in dem ionischen Denken errungen war, wirkte schon damals in einem Sinne, der die Ionier dem Standpunkt des folgenden Jahrhunderts nähern mußte, und zwar auf einem doppelten Wege. Das völlig entfesselte Denken richtet seine Waffen gegen die eigenen Schöpfungen, die Begriffe werden in die Beweglichkeit des Denkens hereingezogen und ihres absoluten Charakters entkleidet. Die Sophisten greifen mit skeptischen Argumenten die Metaphysik an, und diese Tendenz setzt sich ins vierte Jahrhundert fort. Auch einem Antisthenes erscheinen die Begriffe als willkürliche, rein subjektive Gedankenbildungen, in denen Wahrheit und Sein unmöglich beschlossen liegen kann. Hier wirkt überall schon, wenn auch halb unbewußt, der empiristische Standpunkt. Man versteht unter dem Sein nicht mehr das ideale Sein der Begriffe, sondern das reale der Dinge, so daß es unverständlich erscheint, wie dies durch die bloß subjektiven Begriffe konform abgebildet werden könne. Denn dies ist die zweite Wirkung jenes beginnenden Subjektivismus bei den Ioniern: das empirische Wissen tritt aufs stärkste hervor und heischt immer dringender die ordnende Hand des Denkers. Aus dem alten ionischen Entdeckungsdrang, der stets nach Neuem aussah und nur in der Fülle und Wunderbarkeit seiner Objekte Befriedigung fand, entwickelt sich in den Kreisen der Sophisten wie in der atomistischen Schule eine methodischer vorgehende Wissenschaft, für die das Ordnen und Systematisieren schon fast ebenso charakteristisch ist, wie für die des vierten Jahrhunderts. An die ionische Wissenschaft knüpfen die Peripatetiker an; was Demokrit versuchte, die Gesamtsumme des Wissens seiner Zeit zur Einheit des Systems zusammenzuschließen, aber was ihm nicht gelang, weil seine Metaphysik im Sinne des alten Dualis-

mus auf einer wesentlich rationalistischen Grundlage ruhte und daher keinen Weg zur Welt der Erfahrung freiließ, das erfüllt Aristoteles.

Demokrit und die Sophisten sind ohne Zweifel die eigentlichen Vorläufer des vierten Jahrhunderts, die dessen theoretischem Standpunkt am nächsten kamen, aber sie sind nur seine Vorläufer, ohne seinen Gehalt wirklich zu antizipieren. Nichts kann dafür bezeichnender sein, als die Geschichte der Atomistik, dieser großen abschließenden Gedankenbildung der Ionier, im vierten Jahrhundert. Wenn schon bei Demokrit neben seiner rational begründeten Metaphysik die empirische Forschung bedeutend hervortrat, so wirkt diese Tendenz in seiner Schule in verstärktem Maße fort, sie neigt daneben immer mehr zu skeptischen Gedankengängen, obwohl sie die atomistische Theorie als einen ererbten Besitz mitschleppt. So fallen ihr die einzelnen Probleme der Philosophie zusammenhangslos auseinander. Ihre Metaphysik erstarrt ganz zu einem dogmatischen Lehrgebäude, das zu dem Denken der Zeit zunächst keine lebendige Beziehung mehr gewinnen kann [1]. Wirksamer blieb ihre Skepsis, ein Enkel- oder Urenkelschüler Demokrits, Anaxarchus aus Abdera, wird der Lehrer des Pyrrho aus Elis, der die skeptische Schule begründete [2]. So schlägt eine skeptische Welle, genährt an den Gedanken der Sophistik von der Subjektivität der Wahrnehmung und des Denkens, letzthin ausgehend von Heraklits Lehre von der Wandelbarkeit alles Seienden, aus dem fünften in das vierte Jahrhundert herüber [3]. Aber wenn diese Skepsis häufig dieselbe Sprache redet, wie die ältere, so hat die gleiche Melodie hier eine völlig gewandelte Harmonisierung erhalten, die zur Erkenntnis der eigentümlichen geistigen Atmosphäre des vierten Jahrhunderts wohl zu beachten ist. Die alte Skepsis, wie

---

[1]) Der sog. Materialismus des Antisthenes besteht nur in den Köpfen seiner Interpreten. Selbst wenn es gewiß und nicht nur wahrscheinlich wäre, daß sich die Stelle Plato, Sophistes p. 246a ff. auf Antisthenes bezöge, so bezeichnet die Identifizierung von σῶμα und οὐσία nur seinen Sensualismus, der für ihn wie für die ganze Zeit charakteristisch ist. Sie glaubt in der Tat die einzige οὐσία in den empirischen Körpern zu besitzen. Die begrifflich zu erfassenden ἄτομα sind doch wahrlich keine Körper, nichts, was παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν. Eichen und Felsen, nicht Atome gibt Plato als Beispiel für diese Art des Seins an.

[2]) Zeller, Philosophie der Griechen I 2[5], S. 960 ff.

[3]) Auch die heraklitische Schule blüht noch in Ionien, ergeht sich aber offenbar mehr in einer rein negativen Eristik (Plato, Theaetet p. 179d ff.).

sie schon Heraklit anbahnte, richtete sich wesentlich nur gegen die sinnliche Welt, um im Gegensatz zu ihr die einzige Gewißheit des Begriffs zu begründen. Die Sophisten zuerst begannen auch das begriffliche Wissen skeptisch zu zersetzen, sie suchten aus der sinnlichen wie aus der begrifflichen Welt alle Wahrheit und Sicherheit zu verbannen. Darin folgt ihnen die Skepsis des vierten Jahrhunderts, aber die rein negative Tendenz der Sophistik ist hier einer sehr positiven Absicht gewichen. Wenn diese Skepsis jede Gewißheit des Erkennens ablehnt, so bedeutet dies nur, daß ihr eine apriorische Sicherheit, wie die alten Denker sie in den Begriffen zu finden hofften, unmöglich scheint. Das empirische Wissen wird damit sowenig geleugnet, daß es durch diese Skepsis recht eigentlich erst begründet wird. Daß der Honig wirklich süß ist, vermögen wir nach Timon nicht zu erkennen, wohl aber, daß er so erscheine. Die Welt der Erscheinung, der Doxa im Sinne des Parmenides, ist die Welt, in der allein sich unsere Erkenntnis zu bewegen vermag. Ist ihre Gewißheit nicht absolut, so läßt sie doch immerhin eine gewisse Fixierung zu, und es erscheint richtiger, sich mit dem zugänglichen, beschränkten Wissen zu begnügen, als einem unbedingten, aber unerreichbaren nachzujagen. Wenn die Skeptiker sich oft praktischen Berufen zuwandten und lieber Ärzte wurden, statt ihre Zeit mit leeren Theorien hinzubringen, so ist dies Verhalten nur ein äußerer Ausdruck ihrer philosophischen Stellung. Die alte Skepsis war eine Waffe gegen die empirische Welt, um die begriffliche sicher zu begründen, die neue richtet sich gegen jede Art gesicherten Wissens, um die Erfahrung als den einzigen Boden eines wenigstens relativen Wissens zu behaupten [1]).

So gewiß das ionische Denken, zumal in seinen empiristischen und skeptischen Gedankengängen den Geist des vierten Jahrhunderts vorbereitet hat, so ist es doch nicht, oder doch nicht in erster Linie, die ionische Philosophie, an welche die Systeme dieser Zeit, die alle bisher gekennzeichneten Tendenzen zusammenschlossen, anknüpften. Gewiß konnten jene großen Versuche, erstmals das Wesen der Welt zu deuten, nicht wieder verloren gehen; und zumal die unselbständigeren unter den Denkern dieser Zeit nehmen einzelne jener alten Weltbilder einfach in ihre Systeme herüber. Aber auch ihr Ausgangspunkt blieb

[1]) Vgl. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems, 1884, S. 156ff.

dabei ein anderer. Zwei Momente sind es, die diese Zeit zwingen, sich selbst das Problem neu zu stellen, statt sich einfach an jenen älteren Lösungen genügen zu lassen. Zunächst widerspricht der metaphysische Standpunkt der alten Denker dem jetzt ganz erwachten Sinn für das Empirische; in dem Gegensatze der empirischen Welt des Scheines und einer nur begrifflich zu erfassenden Welt des Seienden waren jene Systeme sämtlich erwachsen. Diesen Standpunkt konnte eine Zeit nicht mehr teilen, der durch die sophistische Skepsis der Glaube an die Realität der Begriffe zerstört worden war. Nicht Überwelten zu erdichten, sondern die gegebene Welt zu verstehen, darauf stand ihr Sinn. Zu dieser gegebenen Welt aber hatten jene Denker von ihren metaphysischen Konstruktionen aus nirgends einen Weg gefunden, auch nicht der letzte unter ihnen, Demokrit, der dem Empirischen neben seiner Metaphysik einen so breiten Raum vergönnt hatte. Wo daher die neue Zeit sich doch der alten Gedankengebilde wenigstens zum Teil zu bedienen suchte, da mußte sie sie erst von ihrer rationalistischen Grundlage entfernen und sie ins Empiristische umdeuten, damit sie ihr genügen konnten. Vor allem aber — und dies scheidet das Denken der neuen Zeit noch tiefer von den alten Systemen — hat in diesen das ethische Moment keine notwendige und integrierende Stelle; war doch der Subjektivismus der Zeit, der so weite theoretische Konsequenzen hatte, in seinem Ausgangspunkte ethisch bedingt, die ethische Tendenz fanden wir aus dem fünften Jahrhundert aufs stärkste in das folgende hinüberwirken. Daher konnte die Zeit mit keiner Philosophie etwas anfangen, deren Gedankengänge nicht völlig von dem ethischen Moment durchdrungen waren; Demokrit allein ist auch darin ein Vorläufer der Folgezeit geworden, daß er sich vielfach ethischen Untersuchungen zuwandte, aber sie wirken so wenig auf seine theoretische Philosophie hinüber, daß diese im Grunde das Ethische überhaupt ausschloß. Der Ionier fragte nach dem Wesen der Welt und meinte, die Erkenntnis der in ihr zu verwirklichenden Werte werde ihm mit der Beantwortung dieser Frage von selber zufallen. Die attische Philosophie fragt zuerst nach dem Wert der Welt und will einzig in ihm auch über ihr Wesen Aufschluß erhalten.

Den ethischen Gesichtspunkt zum theoretischen zu erweitern, den ethischen Wert nicht mehr als den einzigen Gegenstand der Philo-

sophie, sondern als eine Tatsache unter anderen, wenn auch als die dominierende Tatsache, zu behandeln, das ist die Aufgabe der Philosophie dieser Zeit. Sie mußte daher an die attische Philosophie der Sokratiker anknüpfen, in denen der ethische Subjektivismus seinen Ausdruck erlangt hatte. An diese Gedankenbildungen und die aus ihnen hervorwachsenden Richtungen trat die philosophische Aufgabe der Zeit heran; aber sie zeigten sich ihr nicht in gleicher Weise gewachsen. Kyniker wie Kyrenaiker hatten von vornherein den ethischen Problemen der Zeit gegenüber einen so eingeschränkten Standpunkt eingenommen, sie waren zudem so wenig theoretisch interessiert und begnügten sich mit der einfachen Herübernahme des sophistischen Sensualismus, daß es kein Wunder war, wenn ihre Philosophie den neuen Problemen gegenüber versagte. Wohl bestehen ihre Schulen das Jahrhundert hindurch fort und laufen an seinem Ende in die Systeme der Stoiker und Epikureer aus, aber wir treffen auf diesem Wege keinen originalen Versuch, das Bewußtsein der Gegenwart dem Denken der Schule einzugliedern. Daher findet die jüngere Generation der Denker, ein Zeno, ein Epikur, für das auch in ihnen lebendige Streben nach umfassender theoretischer Deutung der Welt bei ihren Vorgängern keine Anknüpfungspunkte. Und dieser Mangel an spekulativer Schöpferkraft scheint sich auf sie vererbt zu haben. Auch sie vermögen nicht mehr, den überkommenen ethischen Standpunkt wirklich theoretisch und metaphysisch auszudeuten, sie übernehmen nur mit geringen Neubildungen ältere Lehren, die mit ihrer Ethik zur Einheit zu verschmelzen, ihnen nicht vollkommen gelingt. So redet nicht aus ihnen das eigentliche Bewußtsein der Zeit, so sehr wir sie auch von ihm abhängig finden werden. Die Ermattung des griechischen Geistes dämmert schon herauf, daß diese Denker mehr nur das Vergangene bewahren und völliger ausbilden, als daß sie es für die Gegenwart fruchtbar machten. Nur in einer Gedankenentwicklung findet die eigentümliche Weltbetrachtung des vierten Jahrhunderts ihren philosophisch abschließenden Ausdruck. Wie nur Plato es gewesen war, der in seinem ethischen Ideal nicht diese oder jene Seite des Zeitbewußtseins ausgeprägt hatte, sondern den gesamten Reichtum des Geistes, wie er am Ausgang des fünften Jahrhunderts entwickelt war, in seinem Denken vereinigte, so daß seine Philosophie als der höchste und letzte Ausdruck des gesamten älteren

Griechentums erschien, so gelingt es nur der platonischen Philosophie, die Entwicklung der neuen Zeit mitzumachen. Platos Schüler, Aristoteles, wird der eigentliche Philosoph des vierten Jahrhunderts, in dessen System all ihre Probleme ihre definitive Lösung empfangen. Aber er steht dabei völlig auf den Schultern seines Meisters, denn es ist die gewaltige Tat Platos, den Umschwung des Geistes von der alten zur neuen Zeit selbst noch erfaßt zu haben. Erst von hier aus offenbart sich uns die Größe seines Genius völlig, daß er, der den Sinn des älteren Griechentums am tiefsten gedeutet hatte, in seinen Altersschriften die hellenistische Gedankenwelt noch mitbegründet. Er steht in Wahrheit im Zenit des griechischen Denkens, in dem alle aufsteigenden Linien der Entwicklung zusammenlaufen und alle kommenden angeknüpft sind. Wir haben früher die platonische Philosophie aus ihrer im Gorgias zuerst gewonnenen Grundposition entwickelt, wir müssen sie jetzt noch einmal betrachten, insofern ihre Entwicklung typisch für die Gedankenbewegung des vierten Jahrhunderts ist. Die Wandlung, die Platos Ideenlehre erfährt, bedeutet nur den Versuch, den zuvor gewonnenen ethischen Idealismus für die Probleme der neuen Zeit fruchtbar zu machen.

Über die Aufgabe der Philosophie in dieser Zeit kann nach allem zuvor Gesagten kein Zweifel bestehen. Es galt, das logische Denken auf die Erkenntnis des Empirischen anzuwenden, um das gesamte Wissen an Tatsachen zu einem begrifflichen System zusammenzuschließen. Der Dualismus des älteren Denkens sollte überwunden werden, daß das System der Begriffe sich nicht mehr über dem Empirischen als eine transszendente Welt erhebe, sondern das Empirische selbst gestaltend durchdringe. Der Gegensatz von Denken und Wahrnehmung, Begriff und Vorstellung, Welt des rationalen Seins und des empirischen Scheins mußte aufgehoben werden zugunsten einer einheitlichen Weltbetrachtung, die am Empirischen das Rationale aufwiese, an den Inhalten der Wahrnehmung den Begriff. Bei dieser theoretischen Aufgabe aber durfte der ethische Gesichtspunkt nicht beiseite gelassen werden, die ethischen Begriffe mußten fortan die Grundlage der gesamten Weltbetrachtung bilden. Wenn die Philosophie der Zeit eine Theorie der Welt geben will, wie schon die ionische Naturphilosophie es versuchte, ihre Theorie wird sich ganz dem Wertgesichtspunkt unterordnen müssen, um darin den

Standpunkt des ethischen Idealismus zu wahren. So bedeutet die philosophische Tendenz der Zeit eine Synthese der beiden wichtigsten älteren Richtungen der Philosophie. Die Philosophie der Werte muß sich zu einer Philosophie des Seins erweitern, aber dabei fortan die Werte als den wesentlichen Faktor des Seienden anerkennen. Der ethische Wert, früher in Gegensatz zu allem Seienden gestellt, soll jetzt selbst als ein Seiendes, ja als das Prototyp des Seins überhaupt behandelt werden.

Diese doppelte Aufgabe trat an Plato heran, als er sich den Problemen der neuen Zeit zuwandte. Er war kein Jüngling mehr, als er versuchte, seine von so ganz anderen Voraussetzungen her konzipierte Ideenlehre in ihrem Sinne umzubilden. Eine wundervolle Ausführung über das Wesen des Philosophen in dem wohl zu Anfang der sechziger Jahre verfaßten Theaetet schlägt noch einmal ganz die nämlichen Töne an, wie sie im Phaedo oder schon im Gorgias erklungen waren[1]; der Grund der platonischen Weltanschauung in ihrer Sehnsucht nach dem Jenseits hat sich in diesem Menschenalter nicht verrückt. Gewiß ist schon in dieser älteren Periode das Empirische für Plato nicht bedeutungslos, an ihm entzündet sich das philosophische Denken, in ihm ist der Hinweis auf die Ideen gegeben. Auch die realen Tugenden und Verfassungen haben eine Stelle in seinem System, insofern in ihnen schon ein Streben nach den höchsten Werten zu erkennen ist. Diese innigere Verbindung des Empirischen mit dem Transszendenten, welche die platonische Dialektik im Gegensatz zu der rationalen Metaphysik der Ionier auszeichnet, mußte ihr einen Übergang zu der Weltbetrachtung des vierten Jahrhunderts von vornherein nahelegen. Aber zunächst bleiben die Wertakzente noch ganz die alten; alles Licht fällt auf das im Denken zu erfassende Transszendente, nur wo ein Reflex dieser strahlenden Welt das Empirische trifft, erhält es Wert und Bedeutung, in sich selbst hat es noch keinen Anspruch, gewürdigt und begriffen zu werden.

Ein entschiedener Umschwung in Platos Denkweise tritt erst seit seiner zweiten Reise nach Sizilien ein[2]. Die neuen Eindrücke mögen ihn dem alten Bannkreis seiner Gedanken entrückt und zu neuen Wegen Anregung gegeben haben, öffnet doch das Ungewohnte am

[1]) p. 172c ff.
[2]) im Jahre 367.

leichtesten Auge und Sinn für die Welt des Tatsächlichen. Dem großen Dichter, dessen Poesie die Wirklichkeit, die der Philosoph nur als eine Scheinwelt wollte gelten lassen, so herrliche Bilder geliehen hatte, wird das Empirische jetzt noch in einem ganz anderen Sinne lebendig. Die im realen Leben wirksamen Kräfte, die mannigfachen Formen der Natur fesseln das Interesse des Greises und eine Fülle empirischen Wissens strömt in seine Schriften ein. Nur natürlich, daß er versucht, die Grundbegriffe seiner Philosophie in einem Sinne weiterzubilden, daß sie fähig würden, diesen neu errungenen Reichtum zu umspannen. Wollte das Denken die Mannigfaltigkeit empirischer Daten ordnend durchdringen, so mußte der Ideenlehre eine Deutung gegeben werden, welche den einseitig ethischen Standpunkt aufgab und zugleich den alten Dualismus überwand. Mit anderen Worten, die Ideen mußten sich aus höchsten Werten zu allgemeinen Seinsbegriffen wandeln. Das ist der eigentliche Sinn jener Umbildung der platonischen Philosophie, die wir seit den sechziger Jahren verfolgen können; es ist der Weg, der von der alten Ideenlehre zur aristotelischen Metaphysik führt.

Für den ursprünglichen Platonismus trägt das Empirische ganz den Charakter des bloß Scheinbaren, wie für die ältere Zeit überhaupt, es ist in seinem Sein wie in seinem Werte unausgesetzt wandelbar und vereinigt in jedem Einzelnen Gegensätze. Darum ist es logisch nicht faßbar; es bietet nur den Anlaß, daß in der Seele aus dem Widerspruch der alogischen Natur des Tatsächlichen mit ihren eigenen rationalen Postulaten die Verwunderung und damit die Erinnerung an die ihr eingeprägten reinen Begriffe erwache[1]). Die logische Minderwertigkeit des Empirischen ist zugleich eine ethische, es ist das Reich des Unvollkommenen, das aber eben in seiner Unvollkommenheit auf das Ideal hinweist, in dem sie aufgehoben ist. Der logische Prozeß des Aufsteigens vom Einzelnen zum Allgemeinen verwandelt sich in einen ethischen und metaphysischen Zusammenhang. Das Einzelne strebt danach, sich dem Allgemeinen als seiner Norm anzugleichen; die Welt der Ideen ist der Zweck der empirischen Welt. So tritt der alte Dualismus noch einmal in seiner ganzen Schroffheit hervor; Denken und Wahrnehmung, Begriff und Vor-

[1]) Staat VII, p. 523 a ff.

stellung sind einander ausschließende Gegensätze; nur aus der transzendenten Welt der Ideen fließt allem Seienden seine Bedeutung zu. Doch schon im Theaetet treten die ersten entschiedenen Ansätze zu einer gewandelten Auffassung hervor. Im Anschluß an Protagoras wird hier eine Theorie entwickelt, von der es nicht zweifelhaft sein kann, daß Plato sie, sofern sie nur Entstehung und Wesen der Wahrnehmung betrifft, selber annimmt. Allerdings lehrt auch sie noch die volle Wandelbarkeit und Subjektivität der Wahrnehmung, und deshalb wird die Ansicht, daß die Wahrnehmung schon Erkenntnis sei, abgelehnt. Aber bei dieser Kritik der protagoreischen Lehre von der einzigen Wahrheit der Wahrnehmung wird ein wesentlich neues Moment an ihrem Charakter hervorgehoben. Da aller Wandel Ortsveränderung oder Wechsel der Qualität ist, so muß nach Protagoras Lehre jedes Einzelne unaufhörlich beide Arten der Veränderung erfahren, und zwar sowohl Subjekt wie Objekt der Wahrnehmung. Das würde aber jeden bestimmten Eindruck unmöglich machen, da die Wahrnehmung im selben Augenblick schon eine andere wäre und kein Wort mehr sie zu bezeichnen vermöchte. Nur das Nirgendwie bliebe übrig[1]. So negiert diese Lehre, in ihre Konsequenzen verfolgt, die Möglichkeit der Wahrnehmung selbst. Damit nur überhaupt ein bestimmter Eindruck entstehe, müssen in die Wahrnehmung weitere rationale Elemente eingehen. Der Schatten des Parmenides zieht schon hier im Hintergrunde vorüber, in der Erinnerung an ihn entwickelt Plato seine neue, allem älteren Denken völlig fremde Lehre. Ganz unlogisch kann die Welt der Wahrnehmung nicht sein, gibt es doch auch in ihr Einheiten. Die wechselnden Eindrücke der Wahrnehmung liegen nicht zusammenhangslos nebeneinander, sondern schließen sich zur Einheit des Gegenstandes zusammen. Sie beziehen sich auf eine Einheit, die man nun Seele oder wie immer nennen mag[2]. Die Sinneswerkzeuge sind nur die Organe, durch deren Vermittelung wir sehen und hören; nur indem eine rationale Funktion in dem Chaos der Sinneseindrücke Ordnung schafft, entsteht überhaupt erst die Wahrnehmung. Führen wir sie doch auf allgemeine Begriffe zurück, wie Sein, Identität, Verschiedenheit,

[1]) p. 181 b ff.

[2]) εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντείνει p. 184 d.

welche die Seele von sich aus hinzubringt. Wahrnehmung und Denken treten so aus ihrer starren Gegensätzlichkeit heraus; auch in der Wahrnehmung ist schon ein logisches Moment gegeben, weil sie erst durch die ordnende Tätigkeit der Seele überhaupt zustande kommt. Während früher das Empirische nur durch seinen Gegensatz das Denken veranlaßte, zu den Ideen aufzusteigen, müssen jetzt die Ideen zur Konstituierung der Erfahrungswelt dienen. So haben sich die Akzente verschoben, die Kluft zwischen den empirischen Tatsachen und den Begriffen ist überbrückt und damit zum erstenmal der Standpunkt des vierten Jahrhunderts begründet.

Die neue Einsicht, die der Theaetet für die Funktionen der Erkenntnis erschließt, wird im Parmenides und Sophistes auf ihr Objekt angewandt. Wenn schon in die Wahrnehmung rationale Elemente eingehen, dann können die Welt der Vorstellungen und die Welt der Ideen nicht mehr so völlig getrennt sein; die Ideen müssen in ihrem Charakter dem Empirischen angeglichen werden. Ursprünglich bedeuteten die Ideen höchste Werte, als Normen des Empirischen mußten sie dessen Mannigfaltigkeit und Wechsel entrückt sein; sie mußten in starrer Ausschließlichkeit nebeneinander treten, weil jedes Herüberwirken der einen auf die andere sie ihres unbedingten Charakters entkleidet hätte. Jetzt dagegen muß der Begriff dem flüssigen Charakter der Wahrnehmungsinhalte, der sie Gegensätze vereinigen läßt, angenähert werden. Daß das Empirische Vieles und Eines zugleich sei, gilt jetzt als eine triviale Wahrheit, viel wichtiger wäre der Nachweis, daß auch die Begriffe selbst entgegengesetztes erführen, auch die Ähnlichkeit an sich unähnlich sei [1]). Indem der alte Wertgedanke zurücktritt und sich die Ideen in die allgemeinen Begriffe überhaupt verwandeln, erheben sich die größten Bedenken gegen die Ideenlehre in ihrer alten Form. Die allgemeinen Seinsbegriffe liegen mannigfach in- und durcheinander; so lange sie das starre Eins bleiben, das allem Andern ausschließend gegenübersteht, kann es nicht gelingen, ihr Verhältnis zu den Sinnendingen zu bestimmen [2]). Es gilt demnach, genauer die Beziehungen der Kategorien des Seins, Eines und Vieles, Ähnliches und Unähnliches, Ruhe und Bewegung, Entstehen und Vergehen, Sein und Nichtsein, zueinander zu untersuchen; die

[1]) Parmenides p. 129c ff.

[2]) ebd. p. 130e ff.

Dialektik des Zeno, welche die Verhältnisse des Sinnlichen aufwies, muß auf das Gebiet der Ideen übertragen werden. Doch soll dies »mühevolle Spiel« der Dialektik nur an einem Beispiel, dem Satze, daß Eins ist, durchgeführt werden[1]). Das Resultat dieser Untersuchung muß ein doppeltes sein, insofern jener Satz zunächst nur als ein Beispiel genommen wird, um die Beziehungen der Begriffe zueinander zu untersuchen, insofern aber zugleich das Verhältnis des Einen zum Vielen, d. h. der Idee zum Empirischen in Frage steht. Im letztern Sinne ergibt sich, daß das Eins, in seiner Ausschließlichkeit festgehalten, zum Nichts führt und bestehen nur kann, indem es an der Vielheit teil hat, daß aber auch das Andere, um überhaupt ein Sein zu erhalten, an dem Eins teilhaben muß. Idee und Gegenstände der Erfahrung müssen also in irgend einer Form miteinander verflochten sein. Das allgemeine Ergebnis dieser Begriffsdialektik aber, für welche jener Satz nur ein Beispiel bedeutet, ist die Identität von Sein und Nichtsein[2]); dem nichtseienden Eins muß, wie es gelegentlich ausgesprochen wird, auch das Sein zukommen[3]). Die Teilnahme am Nichtsein und daher die Identität von Sein und Nichtsein galt bisher als das typische Kennzeichen der Erscheinungswelt in ihrem Werden und Wandel, jetzt wird die gleiche Lehre auf die Ideen übertragen, so daß diese die innere Lebendigkeit und Lösbarkeit erhalten, welche sie fähig macht, in das Empirische einzugehen. Hieran schließt sich unmittelbar die Untersuchung des Sophistes über den Begriff des Seienden und Nichtseienden an[4]). Auch dem Nichtseienden muß in gewisser Weise Sein und ein fest bestimmtes Wesen zukommen, denn die Negation bezeichnet nicht die Entgegensetzung, sondern nur die Verschiedenheit. In der Kategorie des Verschiedenen, die sich über alles Sein erstreckt, ist somit der Begriff des Nichtseienden gefunden[5]). Auch die Ideen als eine Vielheit mannigfach in- und übereinander greifender Begriffe nehmen am Nichtsein teil, auch sie sind Eines und Vieles, Begrenztes und Unbegrenztes zugleich[6]). Damit ist in der Tat die Brücke zwischen Idee und Empirischem geschlagen, die Ideen stehen der empirischen Wirklichkeit nicht mehr als eine fremde,

---

[1]) p. 137c ff.
[2]) p. 166c. [3]) p. 161e ff.
[4]) p. 237a ff. [5]) p. 258de.
[6]) Philebus p. 14c ff. 16c ff.

anderen Gesetzen gehorchende Welt gegenüber, sondern sprechen nur ihre allgemeinen Verhältnisse aus. Die logische Faßbarkeit der Tatsachen der Sinnenwelt ist damit erstmals begründet.

Plato selbst hat noch versucht, den neugewonnenen Standpunkt der Ideenlehre für die Erkenntnis der Wirklichkeit fruchtbar zu machen. In den begrifflichen Distinktionen der Schriften über den Sophisten und Staatsmann versucht er, große Tatsachengruppen logisch zu gliedern. Aber man wird nicht leugnen können, daß diese Begriffsbestimmungen sich recht ärmlich ausnehmen neben dem gewaltigen Tiefsinn der Forschungen, der zu ihnen geführt hat. Und lange hat sich Plato nicht mit ihnen abgegeben; mögen sie in der Akademie noch weiter gepflegt sein, der Meister selbst nimmt kein tieferes Interesse mehr an ihnen. Ihm floß mit seinem neu erwachten Sinn für das Empirische ein solcher Reichtum des Tatsächlichen zu, daß er sich mit jenen inhaltsarmen Distinktionen nicht begnügen mochte. Aber es ist die Tragik dieser seiner spätesten Spekulation, daß Plato, nachdem er den logischen Charakter des Empirischen einmal entdeckt hat, jener Fülle des Empirischen nicht mehr Herr zu werden vermochte. So liegen zumal im Timaeus die bloßen Schichten empirischer Daten unverarbeitet nebeneinander, ohne daß die ordnende Hand des Denkers sie zur Einheit des Systems zusammengefaßt hat. Ebenso enthalten die Gesetze eine reiche Summe empirischer Beobachtungen, feinster ethischer und politischer Gedanken, aber sie sind zerstückt und nicht mehr von der alten Kraft des Denkens durchdrungen. So hat Plato nur noch den Grund gelegt, auf dem eine neue Philosophie der Wirklichkeit sich erheben konnte, er selbst hat sie nicht mehr zu schaffen vermocht. Logische Forschung und empirisches Wissen, auf deren Durchdringung die Philosophie der Zukunft beruhen mußte, fallen ihm auseinander.

Warum Plato so rasch das Interesse an jener neuen Form der Begriffsforschung verlor, kann kaum zweifelhaft sein. Er hatte, indem er den Begriffen ihren ethischen Wert nahm, seine alte Ideenlehre zerstört, die ethische Tendenz aber lebte in dem Greise in unverminderter Stärke fort. Auch hierin verbindet er sich ganz dem Denken des vierten Jahrhunderts, für dessen Weltanschauung gerade dies Nebeneinander einer ethischen und einer empirischen Tendenz bezeichnend ist. Aus einer Synthese beider mußte die abschließende

Philosophie des Jahrhunderts erwachsen. Doch auch dieser Aufgabe gegenüber versagen die Kräfte des greisen Denkers. Hatte er in seiner alten Ideenlehre alle Elemente des Zeitbewußtseins in einem großen Ganzen vereinigt, noch immer sind alle Strömungen der Zeit in ihm wirksam, aber ihre Verschmelzung will ihm nicht mehr gelingen. Die Ideenlehre konnte in ihrer neuen Fassung die ethische Tendenz nicht mehr in sich aufnehmen, so treten andere Gebiete an ihre Stelle, Gedankenrichtungen, aus denen sich die Ideenlehre selbst einst zur Höhe der philosophischen Spekulation erhoben hatte, und in die sie jetzt wieder zurücksinkt. Der Einfluß der Pythagoreer übt eine erneute Wirkung auf Plato aus, das religiöse Ideal wird auf die kosmischen Gesetzmäßigkeiten übertragen. Auch die alte Mystik tritt in ihrer rein religiösen Form wieder hervor, neben der eine kultische Frömmigkeit zumal den Gesetzen ihr Gepräge gibt. So zerfällt die Ideenlehre wieder in ihre Teile; die ethisch-religiösen Forderungen sind lebendiger denn je, aber sie gehen mit der theoretischen Spekulation keine Verbindung mehr ein. Höchstens in jenen eigentümtümlichen Zahlenspekulationen, die nach einigen nicht völlig zu deutenden Bemerkungen des Aristoteles ganz am Ende das Denken Platos beschäftigt haben sollen[1]), könnte der greise Denker noch einen letzten Versuch gemacht haben, jene mannigfaltigen Gebiete unter ein einheitliches Prinzip zu bannen. Ist es doch die Zahl, die Einheit und Zweiheit, die in jenen logischen Distinktionen herrscht, die Zahl durchdringt den Kosmos und gliedert ihn gesetzmäßig, in der Erkenntnis der Zahlen, die eben als Herrscherinnen aller Dinge Heiligkeit besitzen, übt die Seele ihre ethische und religiöse Bestimmung aus. So durchdringt die Zahl als das fundamentale Prinzip alle Formen des Seins und bedeutet zugleich seinen höchsten Wert. Aber mehr als ein Versuch, die verlorene Einheit des Systems zurückzugewinnen, wird dies kaum gewesen sein.

So hinterließ Plato seiner Schule im wesentlichen eine ungelöste Aufgabe, aber die Akademie zeigte sich ihr nicht gewachsen; noch völliger als dem Meister fallen ihr die einzelnen Teilgebiete auseinander. Wohl ist besonders in den beiden hier wichtigsten Schülern, den unmittelbaren Nachfolgern Platos in der Vorsteher-

[1]) **Metaphysik** I 6. XIII 6 ff. XIV 3.

schaft der Schule, Speusipp und Xenokrates, die systematische Tendenz der ganzen Zeit lebendig. Die Tatsachen zumal der Natur zu klassifizieren und zusammenzufassen, ist Speusipp bestrebt; von Xenokrates stammt die Gliederung der gesamten Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik. Aber dies Einheitsbedürfnis ließ sich durch recht äußerliche Zusammenstellungen befriedigen, ohne auf Einheit der Prinzipien zu dringen. Höchstens knüpfen sie an die letzten Zahlenspekulationen Platos an, und besonders Xenokrates scheint versucht zu haben, die Herrschaft der Zahl in allen Wissensgebieten aufzuweisen. Doch nur allzu leicht bleiben sie hierbei in äußerlichen Klassifikationen und Aufzählungen haften, ohne daß es ihnen gelingt, die Zahlprinzipien für eine tiefere Durchdringung der Wirklichkeit fruchtbar zu machen. So steht auch bei ihnen die stark hervortretende empirische Tendenz fast unverbunden neben jener Spekulation. Sie kommt besonders der Ethik zugute, indem die Untersuchung ethischer Einzelprobleme einen breiten Raum in der Schriftstellerei der Schule einnimmt. Auch hier aber lockert die starke Richtung auf das Tatsächliche den Zusammenhang mit den Prinzipien, und die Begründung der Ethik wird eine unsichere. Steht Xenokrates den Pythagoreern nahe, so neigt sein Nachfolger Polemo dem Kynismus zu. Die ethische Spekulation beginnt wieder auf das Niveau eines allgemeinen moralisierenden Räsonnements herabzusinken, aus dem sie sich einst erhoben hatte. Und das Zurücksinken auf eine niedrigere Stufe des Denkens ist verbunden mit dem Ermatten der spekulativen Kraft für diese Akademiker überhaupt charakteristisch. Folgen sie ihrer Zeit in der Vorliebe, mit der sie eine Fülle von Tatsächlichem beschreibend zergliedern, auch das mystische Denken der Zeit wirkt auf sie herüber. Zumal Xenokrates hat eine dem Pythagoreertum entlehnte mystische Seelenlehre vertreten, vor allem aber eine ausführliche Lehre von den Dämonen entwickelt, die ihm als die Vermittler zwischen den Reichen des Göttlichen und Menschlichen gelten [1]). Wohl knüpft er auch diese Lehre an seine Zahlenspekulation an, indem er die Einheit mit der obersten Gottheit identifizierte, aber in der näheren Ausführung scheint er ganz auf den populären Standpunkt eines ziemlich robusten Aberglaubens

---

[1]) Vgl. R. Heinze, Xenokrates. 1892, S. 78 ff.

zurückzufallen. So finden wir alle Tendenzen, welche die Zeit beherrschen, in der platonischen Schule wirksam, aber die eigentliche Aufgabe, die hier dem Philosophen gestellt war, diese Tendenzen zusammenzuschließen und einheitlich den Sinn des Daseins in all seinen Widersprüchen zu deuten, vermögen diese Männer nicht zu leisten. Sie erscheinen selbst nur als Faktoren des allgemeinen Zeitbewußtseins, völlig getragen von dessen Strömungen, statt daß es ihnen gelänge, eine Stellung über der Zeit zu finden, die ihnen eine freie Überschau und eine originale Zusammenfassung ermöglichte. Sie sind nur Kinder der Zeit, deren Wesen die Zeit geprägt hat, nicht selber schaffende Geister, die der Zeit ihr eigenes Wesen aufzwingen.

Zwölftes Kapitel.

Aristoteles.

1. Der Mensch.

Es war um die Zeit, als die Ideenlehre sich in ihrer Krise befand und Plato zu seiner zweiten Reise an den syrakusanischen Hof sich rüstete, da kam ein junger Mann von etwa siebzehn Jahren nach Athen und trat in die Akademie ein. Von Geburt kein Athener, entstammte er jener kolonialen Welt der Ionier, der die Griechen seit langem so viele ihrer schöpferischen Geister verdankten. Seine Vaterstadt Stagira auf der Chalkidike, war wohl im siebenten Jahrhundert von der Insel Andros aus gegründet worden [1]), aber ionisch von Abstammung, trug die Kolonie doch einen wesentlich agrarischen Charakter, und so mochten ihre Bewohner mit der inneren Unruhe des Ioniers eine festere Zähigkeit und Ausdauer ihr eigen nennen, Eigenschaften, die in ihrer Verbindung das Wesen dieses ihres größten Sohnes bezeichnen. Ionisch war der Geist der Umgebung bestimmt, unter der der junge Aristoteles aufwuchs [2]). In seiner Familie war der Beruf des Arztes erblich, noch sein Vater war Leibarzt des makedonischen Königs [3]). Der Sinn für die empirische Welt, in der ionischen Wissenschaft zuerst erwacht, ist ihm von Jugend an vertraut. Es ist eine angesehene, beinahe vornehme Familie und sie ist sehr wohl situiert. Da war es nur natürlich, daß der begabte Jüngling nach Athen geschickt wurde, dem geistigen Mittelpunkte Griechenlands, wo allein die höhere Bildung der Zeit zu erwerben war.

---

[1]) Ed. Meyer, Geschichte des Altertums II, S. 465.

[2]) geboren etwa 384.

[3]) Diogenes Laertius V 1.

Erst mit seinem Eintritt in die Akademie beginnt für uns sein Leben, er muß in diesem Kreise alsbald aufgefallen sein. Die für den attischen Geschmack übertriebene Eleganz des Ioniers ließ ihn in dem zwar vornehmen, aber doch im Geiste des Pythagoreertums gesetzter lebenden Kreise der Akademiker hervorstechen [1]). Das unruhige, etwas respektlose Wesen des Ioniers, dem es überall nur um Wissen und Verstehen zu tun war und der nirgends Schranken kannte, an denen Respekt und Ehrfurcht dem Wissensdrange ein Ziel setzen, beherrschte ihn ganz. Ein vorlautes Bürschchen, der über alles mitzureden sich vermaß und keck seinen Witz auch an den ernsthaftesten Gegenständen übte, so mochte mancher über ihn urteilen. Er hatte keinen tieferen Sinn für den religiösen Charakter des akademischen Denkens, war selbst ohne lebhafteres Interesse für die Mathematik und völlig unberührt von dem tiefen Sehnen der Zeit, dem die ursprüngliche Ideenlehre ihre Ausprägung verdankte. Der Drang nach Wissen schien alle andern Triebe in ihm verschlungen zu haben. Ein unersättlicher Trieb zum Lesen beherrschte ihn; Plato konnte nicht an seiner Wohnung vorübergehen, ohne über das Haus des Lesers zu scherzen [2]). Kühl und skeptisch stand er vielem gegenüber, das der Athener gläubig hinnahm und verehrte; eine feine Bosheit, wie sie dem Gelehrten so leicht eignet, gab seiner Kritik einen eigenen Reiz, aber auch einen eigenen Stachel. Kein Wunder, daß die ehrbaren Akademiker diesen Genossen, dessen überlegene Intelligenz sie wohl oder übel anerkennen mußten, mit scheelen Blicken betrachteten [3]). Vor allem mußte ihnen seine Stellung zu dem Meister selbst ein Dorn im Auge sein. Mit einer gläubigen Verehrung, die fast schon zu seinen Lebzeiten, wie später nach seinem Tode, religiöse Züge angenommen haben mag, schauten sie alle auf ihren greisen Lehrer, seine Worte waren ihnen geheiligt. Dem Ionier aber waren solche Gefühle fremd, er maß auch die Lehren des Meisters an der einzigen Norm, die er anerkannte, seinem Intellekt. So mußte es von höchster Bedeutung werden, daß er gerade zu jener Zeit in die Akademie eintrat, da das platonische Denken selbst sich in einer

---

[1]) Aelian var. hist. III 15.

[2]) Ammonius, vita Aristotelis p. 44.

[3]) Die Schultradition der Akademie, die wir aus mancher Anekdote kennen, ist dem Aristoteles durchweg ungünstig.

Krisis befand. Entsprach doch das neue Bestreben Platos, die Ideenlehre dem Empirischen anzugleichen, seinem eminent empirisch gerichteten Geiste. Er mußte davon die tiefsten Anregungen erhalten und nahm ohne Zweifel an den damaligen Debatten den leidenschaftlichsten Anteil. Manche der hier aufgeworfenen Argumente kehren noch in den späten Schriften des Mannes wieder; aber wir werden in ihnen bei der großen Jugend des Schülers doch nur Schöpfungen des Meisters selbst erblicken dürfen. Daß dem alten vornehmen Herrn, in dem noch die tiefe Religiosität einer älteren Zeit lebte, dies unruhige und rein intellektuell bestimmte Wesen des jungen Mannes, der über alles mitzureden sich getraute, nicht gerade sympathisch war, werden wir ohne weiteres glauben dürfen. Eine Reihe im einzelnen ganz unsicherer Anekdoten halten ein Bild von den mancherlei Reibungen zwischen Lehrer und Schüler fest, dem man kaum jede historische Realität wird absprechen können. Aber die gewaltige Intelligenz des Jünglings, die ihn über alle seine Genossen hinaushob, muß Plato frühzeitig erkannt und geschätzt haben. Er wußte, was er an diesem Partner in seinen jetzt wesentlich logisch gerichteten Untersuchungen hatte. Und so hat er ihm, so fremd und jede intimere Freundschaft ausschließend ihn sein Wesen anmuten mußte, doch ein Denkmal gesetzt, das ein beredtes Zeugnis für seine Achtung ablegt. Wer anders als der künftige Philosoph soll es sein, der gleichaltrig mit ihm in dem Dialog Parmenides auftritt? Die Unmöglichkeit der Chronologie hat den großen Künstler niemals beirrt; und so führt er in dem Gespräch, das am deutlichsten von dem Denken der alten Zeit zu dem der neuen hinüberleitet, den Denker der Vergangenheit mit dem Philosophen der Zukunft zusammen, um sich selbst in der Person des Sokrates eine Stelle zwischen beiden anzuweisen. Ahnte er schon, daß die Forderung des Parmenides, alles Wissen auf eine Einheit zurückzuführen, die er selbst doch ohne abschließenden Erfolg einzulösen versuchte, von diesem Jüngling erfüllt werden würde? Jedenfalls ist es eine geistesgeschichtlich höchst bedeutsame Gruppierung der Personen, die den eigentlichen Begründer der griechischen Philosophie ihrem Vollender gegenüberstellt. Wie hätte der Schüler einen solchen Beweis der Achtung nicht aus ganzer Seele erwidern sollen? Gewiß konnte seine Verehrung nicht die gleichen Züge tragen, wie die untergeordneter Geister. Einzig der Wahrheit dienend

und um der Wahrheit willen auch dem verehrtesten Meister kühnlich zu widersprechen, so wußte er sich als seinen treuesten Schüler [1]). Gewiß hören wir noch manchmal aus seinen späteren Schriften auch Plato gegenüber jenen überlegenen, fast ein wenig spöttischen Ton heraus, den der Ionier andern Stämmen gegenüber so gern anschlug. Aber dabei fühlte er sich doch dem großen Genius seines Lehrers über alle niederen Geister hinweg innerlich verwandt, dem Manne, von dem er in einem Gedichte sagt, daß ihn die Schlechten nicht einmal loben dürfen [2]). Zwanzig Jahre gehörte er zu dem akademischen Kreise, und als es ihn nach Platos Tode dort nicht mehr duldete, blieb er geistig seinem Lehrer doch stets verbunden. Bedeutet sein System doch im letzten Grunde nur die Vollendung dessen, was Plato erstrebt hatte.

Die langen Jahre, die Aristoteles als Mitglied der Akademie in Athen lebte, konnte er nicht bloßer Schüler bleiben. Aber es ist bezeichnend für die gewaltige Wirkung, die Plato ausübte, daß selbst dieser sein größter Schüler, solange er in seinem Kreise lebte, sich seinem Banne nicht zu entziehen vermochte. Mit einer wirklich selbständigen philosophischen Leistung ist Aristoteles vor Platos Tode nicht hervorgetreten, obwohl er inzwischen in die zweite Hälfte der Dreißiger kam. Aber daß in dem größten Lehrer der Menschheit der Drang zu unterrichten schon früher erwachte, ist nur natürlich; doch in der Philosophie schien er, solange Plato in ihrem Reiche herrschte, keinen Platz zu finden, und so hören wir, daß Aristoteles eine Rhetorenschule eröffnete, in der er die Polemik Platos gegen den äußerlichen Redebetrieb der Isokrateer aufgenommen zu haben scheint [3]). Auch als philosophischer Schriftsteller ist er bereits tätig, aber noch ganz unter dem platonischen Einfluß. Wie sein Meister greift er zur Form des Dialogs, um seine Gedanken zu entwickeln, doch standen diese Werke seinen späteren Lehrschriften insofern schon näher, als die auftretenden Personen des eigentlichen Charakters entbehrten, und das Gespräch meist in lange Einzelvorträge überging. Ihr Stil muß noch jene klare, echt ionische Eleganz besessen haben, die wir in den späteren Lehrschriften, da das Interesse an der Sache fast

[1]) Vgl. Nikomachische Ethik I 4, p. 1096a 11 ff.

[2]) frg. 1, 3 Hiller-Crusius.

[3]) Cicero, de oratore III 35, 141.

ganz den Sinn für die Form ausgelöscht hat, oft so schmerzlich vermissen. Inhaltlich schließen sie sich eng der platonischen Philosophie an, ihre Probleme liegen ganz in der Richtung des akademischen Denkens. In die Debatten über die Ideenlehre, die der Meister selbst entfesselt hatte, greifen sie mit Entschiedenheit ein; die Bestreitung der Ideen, insofern ihnen ein selbständiges Sein jenseits der empirischen Wirklichkeit zugeschrieben wird, kehrt in mehreren dieser Dialoge wieder; auch die mathematische Formulierung der Ideenlehre, die Lehre von den Idealzahlen, zu der Plato schließlich gelangt war, wird abgelehnt[1]. Sonst beschäftigen den jungen Denker Fragen der Religion, der Politik und der Kunst, wobei wir gelegentlich schon ein Aufleuchten der originalen Gedanken des späteren Philosophen zu bemerken glauben, ohne doch bei den wenigen Nachrichten, die wir über diese verschollenen Jugendschriften besitzen, zu einer klaren Einsicht darüber zu kommen. Seine von der platonischen so völlig verschiedene Geistesart wird sich sicherlich nirgends verleugnet haben, so gewiß er in seinen Problemstellungen von Plato abhängig ist. Wenn er etwa in einem besonders berühmten Dialoge, angeregt durch den Tod seines Freundes Eudemus, die Unsterblichkeit der Seele behandelt, so steht er wesentlich anders zu diesen Fragen, als einst der Schöpfer des Phaedo[2]. In Plato wirkte noch der alte religiöse Geist lebendig fort, so daß er selbständig neue Werte der Religion zu schaffen vermochte, für Aristoteles ist der Glaube der Vorzeit ein ihm innerlich fremdes Objekt, das er als ein äußeres Zeugnis für seine Thesen anführt. Die bewußte Anknüpfung an den Volksglauben, in dem der Denker selbst nicht mehr lebt, den er aber als eine Vorbereitung seines eigenen Standpunktes ansieht, sollte auch später für Aristoteles Art bezeichnend bleiben. Die leidenschaftliche Wärme des Gefühls, mit der Plato jenes Problem als sein eigenstes Geschick behandelte, ist hier oft einer kühlen Reflexion gewichen, die in blendenden Beweisführungen den logischen Geist ihres Schöpfers glänzen läßt.

Dieser ersten Tätigkeit in Athen wurde durch Platos Tod ein Ziel gesetzt[3]. Aristoteles Beziehungen zu den Akademikern waren nicht

[1]) J. Bernays, die Dialoge des Aristoteles S. 25, 47 f.

[2]) Vgl. ebd. S. 21 ff.

[3]) im Jahre 347.

derart, daß es ihn länger an Athen gefesselt hätte, und so zog er gemeinsam mit Xenokrates zu seinem Freunde Hermias, dem Herrn von Atarneus und Assos in Kleinasien. Etwa drei Jahre, bis zu dessen Tode, blieb er hier, dann siedelte er nach Mytilene über. Es ist die Zeit, in welcher die persönlichen Beziehungen des Philosophen, der hier offenbar vor keine größere Öffentlichkeit getreten ist, besonders im Vordergrund stehen. Eine enge Freundschaft verband ihn sichtlich mit Hermias, eins seiner Gedichte hat er an ihn gerichtet. Auch nach dessen Tod hat er seiner Familie die Treue bewahrt, indem er seine Pflegetochter unter seinen Schutz nahm und sie später heiratete. Ein inniges Verhältnis verband ihn mit seiner Gattin, noch in seinem Testament bestimmt er, daß er gemeinsam mit ihr, die lange Jahre vor ihm gestorben war, beigesetzt sein will[1]). Für ihn als ersten unter allen Philosophen werden diese privaten Beziehungen seines Lebens bedeutsam, er ist auch darin ganz ein Mensch des vierten Jahrhunderts. Wenige Jahre lebte er in Mytilene, dann wurde er von König Philipp an seinen Hof berufen. Wie sehr die makedonischen Könige seit lange bestrebt waren, griechische Künstler und Gelehrte an sich zu ziehen, um das Makedonentum mit griechischer Bildung zu durchdringen, sahen wir früher. Aristoteles sollte insbesondere die Erziehung des jungen Alexander leiten. Innerlich wird dies Verhältnis zu dem künftigen Weltherrscher nicht viel für ihn bedeutet haben; in die griechische Dichtung hat er ihn eingeführt, vielleicht auch den Sinn für die Wissenschaft in ihm zu wecken gesucht. Aber das lag alles unterhalb der Sphäre, in der das Denken des auf der Höhe des Lebens stehenden Mannes sich jetzt bewegte. Ihm wird die viele Muße, die diese Tätigkeit ihm ließ, zumal seit der Kronprinz häufig zur Regierung mit herangezogen wurde, das Wertvollste gewesen sein; zeitweise scheint er sich sogar in seine Vaterstadt Stagira zurückgezogen zu haben. So schien es selbstverständlich, daß Aristoteles bald nach Alexanders Regierungsantritt den Hof verließ und nicht lange darauf wieder nach Athen übersiedelte[2]). Nur eines Mannes Freundschaft hatte er in Makedonien gefunden; es war Antipater, der als Reichsverweser von Alexander in Griechenland zurückgelassen wurde.

---

[1]) Diogenes Laertius V 16.

[2]) im Jahre 335.

Die zwölf Jahre, die Aristoteles fern von Athen verbracht hatte, waren für seine Philosophie nicht verloren gewesen. Fern von den eigentlichen Zentren des geistigen Lebens hat er sich umso ungestörter dem Drang nach empirischem Wissen hingegeben, der ihn so ganz erfüllte. Durch eine umfassende Lektüre hat er sich in dieser Zeit das damalige Wissen fast auf allen Gebieten angeeignet. Mögen ihm während seiner akademischen Jahre in den Debatten um die Ideenlehre langsam die Grundbegriffe seiner Philosophie erwachsen sein, er war darin ganz der Sohn seines Jahrhunderts, daß er seinen Prinzipien kein Vertrauen schenkte, ehe sie nicht in der Anwendung auf die Erfahrung erprobt waren. Erst nach der Bewältigung dieser Aufgabe fühlte er sich reif, als Lehrer der Philosophie in der Stadt Platos aufzutreten. Fast ein Fünfziger, gründet er seine Schule im Lykeion und entfaltet eine eminente, über alle Gebiete des Wissens sich erstreckende Lehrtätigkeit. Fertige Materialsammlungen hatte er mitgebracht, die ihm jetzt eine rasche Verarbeitung ermöglichten. Seine gesamten Lehrschriften fallen in diese Zeit, wohl meist hervorgegangen aus eigenen Aufzeichnungen oder solchen seiner Schüler. Der zusammenhängende Vortrag, in dem schon die ionischen Gelehrten ihr Wissen vermittelten, verdrängte wieder den sokratischen Dialog. Zwölf Jahre, bis zu Alexanders Tod, währte diese Tätigkeit; in einer solch kurzen Spanne Zeit ist alles geschaffen worden, was wir aristotelische Philosophie heißen. Sie kennt keine innere Entwicklung, wie die platonische, die fast in jedem neuen Werk zu einer neuen Höhe emporzudringen versucht. Ein Vollendeter hat sie geschaffen, der mit allem Lernen abgeschlossen hat und als Wissender vor seine Schüler hintritt. Ein fertiges, in sich geschlossenes System des Wissens forderte die Zeit, hier wurde es ihr geboten. Aber dies Streben nach Vollständigkeit und Abgeschlossenheit des Inhalts wurde mit der Schönheit der Form bezahlt, dies eminent logische Denken war nur sachlich gerichtet und verschmähte die künstlerische Anschauung. Mögen einzelne Kapitel durch glänzende Diktion hervorstechen, eine schwache Erinnerung an die innerlich belebte Art des aristotelischen Vortrags, sie sind nur einsame Oasen innerhalb der trockenen begrifflichen Untersuchungen oder empirischen Aufzählungen. Die allmähliche Entstehung dieser Schriften aus Vorträgen macht es begreiflich, daß sie sich in einem sehr verschiedenen Zu-

stande der Vollendung befinden; manche mögen überhaupt erst später auf Grund einzelner Aufzeichnungen zusammengestellt sein. Anderes ist unfertig liegen geblieben, denn die Lehrtätigkeit des Aristoteles fand ein jähes Ende. Die nach Alexanders Tode ausbrechende makedonenfeindliche Bewegung mußte sich auch gegen ihn, den Freund des Antipater, richten, und die noch stets in Athen gegen Philosophen erhobene Anklage wegen Asebie diente als Mittel, ihm den dortigen Aufenthalt zu verleiden. Er hat sich ihr entzogen, indem er freiwillig nach Chalkis ging; aber die Tage seines Lebens waren gezählt. Bereits im Jahre 322 ist er dort, im Alter von 62 Jahren, gestorben.

Als ein später Sohn jenes am frühesten entwickelten Stammes, dem die Griechen die entscheidenden Anregungen auf allen Gebieten verdankten, kam Aristoteles nach Athen, und er verleugnete in seinem Wesen diese ionische Abstammung nicht. In ihm brandete noch immer die gewaltige innere Unruhe, die den Ionier seit alters erfüllte, das echt ionische Streben, sich über die ganze Fülle der bunten Erscheinungswelt auszubreiten, kennzeichnet seine Philosophie im Gegensatz zu der platonischen, die von Einem ausgeht und stets zu dem Einen zurückkehrt. Wenn sich die flackernde Leidenschaft der alten Ionier immer mehr in die innere Unruhe des Intellekts umsetzte, in Aristoteles ist diese Entwicklung vollendet, aller Drang der Leidenschaft ist in die Beweglichkeit der Intelligenz verschlungen. Ein selbständig wucherndes Gefühlsleben kennt er nicht mehr, all seine Gefühle sind auf jenes maßvolle Wesen gemildert, wie er es selbst in seiner Ethik fordert. Bei äußerem Geschick weder sich zu sehr zu erregen, noch ganz unberührt zu bleiben, so will er es halten [1]). Nicht durch irgendwelche Gefühlsimpulse, ethischer oder religiöser Natur, erhält sein philosophisches Denken die entscheidenden Anregungen, sondern allein von dem logischen Verstand, vor dem nur das Begriffene gilt.

Aber dieser Ionier ist zugleich völlig ein Mensch des vierten Jahrhunderts, er steht jenseits des Bruches, welcher die alte von der neuen Zeit scheidet. Dies trennt ihn vor allem von Plato, daß ihm die alte Zeit, deren Sprache er nicht einmal mehr vollkommen versteht, innerlich fremd geworden ist. Seine berühmte Definition der

---

[1]) frg. 666 Rose.

Tragödie, die ihren religiösen Charakter mit keinem Worte erwähnt, beweist nur, wie völlig er ihr Wesen verkannte; und ebenso wenig besitzt er zu der alten Komödie, an die Plato öfter noch unmittelbar anknüpft, das geringste Verhältnis [1]). Die Rhetorik und die rhetorische Dichtung der neuen Zeit ist ihm die maßgebende Literatur. Die innere Lösung des Menschen von dem realen Leben, wie sie das vierte Jahrhundert bezeichnete, hat er völlig mitgemacht. Er war kein Mann der Öffentlichkeit, mag er auch am Hofe der Großen gelebt und bei ihnen gelegentlich zugunsten griechischer Städte seinen Einfluß geltend gemacht haben, vielmehr bestimmen die privaten Beziehungen zu seiner Familie und zu seinen Freunden ganz sein Leben. Wir besitzen noch sein Testament und sehen hier, wie er ganz im Stile des vierten Jahrhunderts innerhalb seines Familienkreises lebte [2]). Persönliche Freunde sind ihm in jeder Epoche seines Lebens nahe getreten, erst Eudemus, dann Hermias und schließlich Antipater. Nur mit dem ersten scheint ihn Gemeinsamkeit der Studien vereint zu haben, sonst sind es auf individueller Wahl beruhende Verhältnisse, die über alle Verschiedenheit der äußeren Stellung hinweg Mensch an Menschen knüpfen. Die alte Zeit war aufs Handeln gestellt, noch Plato, der in der Reform des Staates die wichtigste Aufgabe seines Lebens sah, blieb darin ihrem Wesen treu. Aristoteles ist mit der neuen Zeit ein Mensch der Worte und der Bücher geworden. Er macht — und das ist besonders bezeichnend —, um seine Kenntnisse zu erweitern, keine Reisen mehr, er lernt nicht mehr an der unmittelbaren Wirklichkeit. Einzig die Ruhe sucht er, um ungestört seiner Lektüre leben zu können. In den Büchern fand er die Wirklichkeit, die er begreifen wollte. Sein Intellekt schlägt dabei durchaus die Richtung ein, die dem gesamten vierten Jahrhundert eignet. In der empirischen Wirklichkeit wurzelt er fest, nur aus ihr glaubt er ein wahres Wissen schöpfen zu können. Und wie sein Denken durchaus ein logisches ist, so drängt es auf abschließende, systematische Übersicht der gesamten Summe des Wissens. Alle zuvor erworbenen Inhalte des griechischen Geistes zu sammeln und einheitlich zusammenzuschließen, um sie den kommenden Jahrhunderten

---

[1]) v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen I, S. 324.

[2]) Diogenes Laertius V 11—16.

aufzubewahren, diese der Zeit gestellte Aufgabe sollte keiner umfassender lösen als er; das hat ihn zu dem eigentlichen Philosophen des vierten Jahrhunderts gemacht. Ganz unberührt aber ist auch dieser Ionier nicht von dem dionysischen Wesen geblieben, das überall in die geistigen Grundlagen seiner Zeit eingeht, war doch der größte Diener des Gottes Dionysus sein Lehrer gewesen. Wohl sind bei ihm die eigentlich mystischen Gedankengänge der platonischen Philosophie überall durch die rein rationale Betrachtungsweise zurückgedrängt, aber wie ein leiser Hauch breitet sich auch über seine Schriften das Sehnen empor zu einer höheren Welt[1]).

2. Die Metaphysik.

Eine doppelte Aufgabe hatte Plato seinem Nachfolger im Reiche des Gedankens hinterlassen, an deren Lösung sich die Akademie wohl versuchte, aber ohne daß ein wirklicher Erfolg ihre Bemühungen lohnte. Und so sind nicht sie, sondern einzig Aristoteles der wahre Erbe des platonischen Geistes geworden. Es galt einmal den Dualismus des gesamten älteren Denkens zu überwinden, die Begriffsforschung auszubilden, daß sie fähig würde, statt ein Reich des abstrakten Denkens zu begründen, die empirische Wirklichkeit in der Mannigfaltigkeit ihrer konkreten Erscheinungen zu umfassen und damit das Empirische selbst nicht mehr als ein regellos Wandelbares und Vielfaches, sondern als ein logisch Geordnetes aufzuweisen. Die zwei früher so streng geschiedenen Sphären des Seins sollten in einen einheitlichen Zusammenhang einbezogen werden. Diese Aufgabe war wesentlich theoretisch, und es hätte aus ihr eine Deutung der Welt entspringen können, die sich unmittelbar den alten ionischen Weltbildern anschloß. Aber ein zweites Moment trat hinzu, welches die neue Philosophie in eine von der ionischen Naturphilosophie völlig verschiedene Richtung wies. Die ethische Tendenz der attischen Philosophie durfte nicht wieder verloren gehen; daß das Ethische in

[1]) Sein kürzlich von Studniczka erkanntes Porträt trägt mehr die Züge des Gelehrten, als des Denkers. Ein leise ironischer Zug liegt um den Mund, und der kurzgeschnittene Vollbart wie das sorgsam über dem kahlen Scheitel nach vorn gekämmte Haar zeigen den Mann, der auch als Schulhaupt noch etwas auf sein Äußeres hielt. Vgl. Bernoulli, griechische Ikonographie II, S. 94 ff. und Tafel XII a.

ihnen keine Stelle hatte, bezeichnete die tiefste Schranke der alten Kosmologien. Die neue Deutung der Welt, die aus den ethischen Richtungen der attischen Philosophie erwuchs, mußte das ethische Moment so völlig in sich aufnehmen, daß es für ihren Charakter geradezu bestimmend wurde. Platos Altersphilosophie scheiterte daran, daß ihm die Vereinigung dieser beiden Tendenzen nicht gelang. Als er seine Ideen in Seinskategorien umbildete, da verloren sie ihren ethischen Charakter und damit ihre tiefste Bedeutung. Dieser Gegensatz mußte überwunden werden. Obwohl die neue Philosophie in ihrer Tendenz theoretisch gerichtet ist und in erster Linie auf das Verstehen der Welt, nicht auf das Handeln ausgeht, so muß sie die Welt doch im Sinne des ethischen Denkens als einen sittlichen Zweckzusammenhang deuten. Darin liegt die eigentümliche, in der ganzen Stellung der aristotelischen Philosophie begründete Verknüpfung des theoretischen und praktischen Gesichtspunktes; sie verbindet die ionische mit der attischen Art der Spekulation.

Von zwei Seiten erschließt sich uns ein Zugang zum Verständnis des aristotelischen Systems. Man kann sie ableiten aus den Begriffen und Tendenzen der platonischen Philosophie oder man kann sie begreifen aus den Strömungen des allgemeinen Zeitbewußtseins. Wir wollen zunächst den ersten Weg einschlagen, um hierauf, wenn wir die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie entwickelt haben, ihren Zusammenhang mit der Kultur der Zeit aufzuweisen. Als Platoniker beginnt Aristoteles zu philosophieren, und er bleibt es in wesentlichen Momenten Zeit seines Lebens. Seine gesamte Philosophie erscheint in ihrem Grunde nur als eine Ausführung der Gedankengänge, die Plato selbst noch in seinem Alter ergriffen, aber nicht mehr zu Ende zu denken vermocht hatte. Es ist ein engerer Anschluß an seinen Vorgänger, als wir ihn noch bei irgendeinem der großen Philosophen gefunden haben. Die Begriffe der platonischen Philosophie sind für Aristoteles öfter schon geradezu etwas Gegebenes, er sucht in sie seine eigenen Gedanken hineinzudeuten, anstatt sie durch originale Begriffe zu ersetzen. Auch hierin ist Aristoteles ganz ein Sohn seiner Zeit, daß er nicht mehr frei der Wirklichkeit gegenübertritt, sondern unter dem Zwange der Tradition der älteren und eigentlich schöpferischen Epoche des Griechentums steht. Selbst dieser Größte der Zeit erscheint so in etwas als Epigone. Wie er das zu verarbeitende

empirische Material großenteils nicht mehr eigenen Forschungen, sondern dem Wissen der früheren Zeit verdankt, so übernimmt er auch die begrifflichen Formen seiner Philosophie den Gedankengängen seines Meisters, so sehr er sie umgestalten muß, um sie fähig zu machen, den Gedankeninhalt der neuen Zeit zu umfassen.

Die Ideenlehre soll zu einem System empirischer Begriffe entwickelt werden. Die Untersuchung der logischen Funktionen ist daher eine Vorbedingung des Philosophierens, eine Untersuchung, wie sie Aristoteles als vielleicht seine größte Leistung in seinen logischen Schriften geliefert hat. Aber diese Probleme tragen für Aristoteles ihren Zweck nicht in sich selbst. Wie der gesamten griechischen Spekulation sind auch für ihn Erkenntnisfunktion und Erkenntnisinhalt kaum irgendwo prinzipiell geschieden; und so ist ihm die Logik nur eine Vorbereitung für die Metaphysik, die unmittelbar aus ihr erwächst. Und doch sondert sich hier zum erstenmal, im Anschluß an einzelne Ausführungen in Platos spätesten Schriften, die Logik als eine besondere vorbereitende Disziplin aus der Reihe der sonstigen philosophischen Gebiete. Früher war sie noch ganz in die Metaphysik verschlungen, weil das System der Begriffe ein transzendentes Reich der wahren Wesenheit umfaßte. In dem Begriff war zugleich auch der Inhalt des Seins gegeben, da jenes wahre Sein nur durch den Begriff zu erreichen war, im Gegensatz zu dem logisch überhaupt unfaßbaren Empirischen. Jetzt soll im Gegenteil der Begriff Erkenntnismittel für das Empirische werden; der Inhalt der Erkenntnis ist in der Mannigfaltigkeit sinnlicher Eindrücke gegeben, die zu ordnen einzig die Aufgabe des Begriffs sein kann. Damit wird die Logik eine formale Disziplin, da der Begriff den Inhalt der Erkenntnis nicht mehr selbst erzeugt, sondern nur die Form bietet, in die die anderweitig gefundenen Inhalte gegossen werden sollen. Daß freilich diese Ordnung keine bloß subjektive sei, sondern eine in der objektiven Wirklichkeit selbst gegebene, blieb auch für Aristoteles selbstverständlich, weil auch er wie die gesamte griechische Spekulation den Erkenntniswert ohne weiteres zu einem Seinswert hypostasierte. Das eigentliche Problem blieb daher ein metaphysisches, wie diese Durchdringung des Empirischen durch das Logische zu denken sei.

Von einer doppelten Voraussetzung geht die aristotelische Philosophie dabei aus. Das empirisch Einzelne ist ihr der eigentliche

Träger der Realität[1]), es besitzt seinen Wert und seine Begründung in sich selbst und braucht nicht erst in einem anderen Sein verankert zu werden. An ihm, als dem einzig unmittelbar Gegebenen, kann sich allein die Erkenntnis betätigen. Es muß dabei aber, als der allein wahren Realität, auch einer wahrhaften Erkenntnis zugänglich sein. Hieran knüpft sich die zweite Voraussetzung, die Aristoteles unmittelbar der platonischen Philosophie entnimmt und durch die er sich der gesamten älteren Spekulation anschließt. Alle Erkenntnis geht auf das Allgemeine; das völlig Einzelne läßt eine Erkenntnis überhaupt nicht zu, denn jeder Begriff spricht schon ein Allgemeines aus[2]). Damit erhebt sich aber die fundamentale Antinomie, die zu lösen versucht werden muß. Wenn nur das Einzelne wirklich ist, alle Erkenntnis aber auf das Allgemeine geht, wie ist dann eine Erkenntnis der Wirklichkeit überhaupt möglich[3])? Es ist die grundlegende Frage, die dem Denken des vierten Jahrhunderts gestellt ist, nach der Möglichkeit einer Erkenntnis des Empirischen. Sie kann sich nur lösen, wenn es gelingt, an dem Einzelnen das Allgemeine aufzuzeigen; und zwar muß das Allgemeine, wenn es eine wirkliche Erkenntnis vermitteln soll, nicht nur eine anhängende Bedingung des Einzelnen sein, es muß vielmehr das Einzelne in seinem Wesen konstituieren. Nur dadurch würde eine völlige Durchdringung des Empirischen und Begrifflichen erreicht sein.

Auf diesen Voraussetzungen erhebt sich die aristotelische Metaphysik; der Lösung dieser Antinomie soll sie dienen. Durch alles empirische Sein schlingen sich die allgemeinen Begriffe hindurch; an jedem einzelnen Gegenstand sind sie gegeben, denn sie sprechen seine Eigenschaften aus. Aristoteles nennt sie Formen[4]), indem er die häufigste Bezeichnung der platonischen Idee beibehält, darunter aber jede qualitative Bestimmtheit des Gegenstandes versteht. Die Summe seiner Bestimmungen aber, seine Form, macht den Gegenstand zu einem bestimmten und damit zu diesem einzelnen, realen Ding. In seiner Form also liegt die eigentliche Wirklichkeit des Gegenstandes begründet; sie kann allein durch den Begriff erfaßt werden, der jetzt

---

1) Metaphysik VII 2, p. 1028b 8 ff.

2) ebd. I 1, p. 981a 5 ff.

3) ebd. III 4, p. 999a 24 ff.

4) εἴδη.

dazu dienen muß, das Sinnliche zu fixieren und allgemeingültig auszusprechen. Die Form aber bedarf eines Substrates, an dem sie sich betätigt. Die wandelbaren sinnlichen Qualitäten, die ein Mehr oder Minder und innere Gegensätze zulassen, deuten darauf hin, daß die Dinge nicht reine Form sind, sondern ein unbestimmtes Substrat ihnen zugrunde liegt. Der Gedanke der platonischen Alterswerke von dem Unbegrenzten und Begrenzenden wirkt hier nach, nur seiner einseitig mathematischen Fassung entkleidet. Aus dem unbestimmten Substrat, dem Stoff[1]), entstehen die Dinge durch Formung. Jedes Einzelne verbindet in sich also Stoff und Form, die letztere verleiht ihm seine Bestimmtheit und damit seine Realität. So völlig haben sich in dieser Lehre Einzelnes und Allgemeines durchdrungen, daß der Begriff, der alte Feind des Empirischen, hier das Einzelding erst erschafft. Damit ist endlich der seit Heraklit und Parmenides alle Spekulation beherrschende Gegensatz von Denken und Erfahrung, Begriff und sinnlichem Gegenstand überwunden.

Diese Überwindung gelingt nur durch einen Gedanken, der seinen Ursprung gleichfalls auf platonische Ideengänge zurückführt, aber eine völlig neue Gestalt empfängt. Schon die platonische Weltbetrachtung war durchaus teleologisch im Gegensatz zu der kausalen Naturphilosophie der Ionier; als ihr höchster Zweck stand die Ideenwelt der empirischen gegenüber, nach dem Vorbilde der Ideen waren die irdischen Dinge gestaltet. Auch in dieser Betrachtungsweise bleibt Aristoteles Platoniker, aber er läßt den teleologischen Gedanken viel tiefer die empirische Wirklichkeit durchdringen. Wie ihm das Empirische nicht mehr als eine bloß verschwindende Wesenheit gilt, die in einem transzendenten Sein befestigt werden müßte, sondern in sich selbst ihren Sinn und Wert besitzt, so gilt ihm der Zweck der Welt nicht mehr als ein nur transzendenter. In der empirischen Welt selbst realisieren sich überall Zwecke. Gerade weil die Verknüpfung der zwei Welten der platonischen Philosophie eine teleologische ist, fordert sie eine innigere gegenseitige Durchdringung, denn der Zweck, auf den das Einzelne hinstrebt, liegt schon in diesem Einzelnen selbst und prägt ihm seinen Charakter auf. Zwischen der rationalen Welt des Seins und der sinnlichen des Werdens, wie sie die ionische Natur-

[1]) ὕλη.

philosophie geschildert hatte, klaffte in der Tat ein unüberbrückbarer Gegensatz auf. Indem aber Plato das Reich des reinen Gedankens zu einem Reiche höchster Werte umgeschaffen hatte, ist an sich schon ein tieferer Hinweis beider Sphären aufeinander gegeben. Wenn das Sinnliche in der Idee seine Norm und seinen Wert besitzt, so trägt es selbst schon diesen Wert in gewisser Weise in sich. Dieser Gedanke brauchte nur voll entwickelt zu werden, um zu jener völligen Durchdringung beider Sphären des Seins zu gelangen, wie sie für Aristoteles Philosophie bezeichnend ist. Wie die Begriffe sich als allgemeine Bestimmungen durch alles empirische Sein hindurchschlingen, so erfüllen sich überall Zwecke, das gesamte Sein bildet einen großen Zweckzusammenhang. Und gab für Plato der allgemeine Begriff zugleich die Norm des Seienden ab, so hält Aristoteles auch an dieser Identifizierung fest. Die Zwecke sind mit den Formen identisch, die Gestaltung des Stoffes durch die Form und zur Form ist ein teleologischer Prozeß. In seiner Form erreicht jedes Ding seine Vollendung[1]). Der Drang nach Formung ist schon in der Materie angelegt, ihre Form rein zum Ausdruck zu bringen, danach streben alle Dinge. Das Einzelne ist demnach in sich schon ein zweckvoller Zusammenhang, und es ist seinerseits eingeordnet in ein großes Zwecksystem, da jeder niedere Zweck Mittel für höhere wird. Auf jeder höheren Stufe kommt die Form reiner zum Ausdruck.

Der Dualismus der älteren Philosophie bewegte sich durchweg in dem Gegensatz der Welt des Werdens, die eine bloß scheinbare Existenz besaß, und der Welt des Seins, der alle Realität vorbehalten blieb. Indem Aristoteles das Empirische selbst als einen zweckvollen Zusammenhang nachweist, enthebt er es der Sphäre der bloß ziellosen Veränderung. Wohl ist sein Wesen ein stetes Werden, aber dies Werden schließt nicht mehr jedes dauernde Sein und darum jede begriffliche Faßbarkeit aus. Liegt doch in dem Begriff des Werdens das Ziel des Werdens eingeschlossen, alles, was wird, wird zu einem Etwas[2]). Das Sein steht also nicht dem Werden als eine getrennte Sphäre gegenüber, es ist selbst in dem Werden mit enthalten, weil das Werden zu einem bestimmten Zustande und also einem Sein hinführt. Das Werden ist keine bloße Veränderung, sondern eine

[1]) ἐντελέχεια.

[2]) Metaphysik VII 7 f.

sinnvolle Entwicklung, die eine begriffliche Deutung zuläßt. Mit dem Begriff der Entwicklung schlägt Aristoteles die Brücke zwischen den Welten des Werdens und Seins, und er kommt damit zu einer vollkommen neuen Auffassung des Naturprozesses. Die gesamte ältere Anschauung von der Natur war ungemein äußerlich, ein äußerliches Mischen und Drängen der Stoffe bildete ihr Wesen; so mußte ihr die Welt der Gedanken in ihrer Innerlichkeit ewig fremd bleiben. In dem Begriff der Entwicklung wird der Naturprozeß selbst zum erstenmal als ein innerlicher erfaßt; er bedeutet eine Entfaltung von innen heraus. Was in dem Stoff seiner Möglichkeit nach angelegt ist, das tritt durch die Formung in der Wirklichkeit hervor. Hier ist der tiefste Punkt, an dem sich das Reich des Denkens und das der empirischen Wirklichkeit ineinander knüpfen, indem die gesamte Wirklichkeit erstmals nach Analogie des geistigen Lebens gedeutet wird.

Damit ist schon die Identifizierung zweier Begriffe gegeben, in der das aristotelische System seine Vollendung erfährt, auch sie in Platos Philosophie vorbereitet. Die Ideen bildeten ein Reich rein geistiger Wesenheiten, ihm entstammte auch die Seele, von der alle Bewegung ausgeht. Die Normen, die der Geist von sich aus dem Sein vorschreibt, galten selber als Geist. Diesen Gedanken behält Aristoteles bei; auch ihm ist es die reine Form, die selbst unbewegt alle Bewegung erzeugt, weil die Dinge ihr als ihrem letzten Zwecke zustreben. Dieser Zweck aber ist der Geist. Denken und Gegenstand des Denkens sind auch für Aristoteles eins, und so wird die Form, die sich im Begriff dem Denken erschließt, mit dem Denken selbst identifiziert; und die Norm, nach der alles Sein sich richtet, wird in dem Geiste gefunden, der die Normen fordert. Wie bei Plato das Sinnliche zu einer Sphäre reiner Geistigkeit emporstrebt, so ist für Aristoteles das Ziel der Entwicklung das Hervortreten des geistigen Lebens. Der höchste Zweck der Natur ist in der vernünftigen Seele des Menschen erreicht, denn sie ist die Form und Vollendung des physischen Körpers[1]), und die gesamte Welt strebt einem einheitlichen, geistig gedachten Weltengrunde zu. Der Zweckzusammenhang der Welt gipfelt in einer höchsten, reinen Form, die frei von allem Stoff, selbst unbewegt, allem Sein seine Bewegung mitteilt. Es ist

[1]) Über die Seele II 1, p. 412a 19.

Gott, der als reines Denken in ruhevoller Betrachtung seiner selbst verharrt [1]). Allem Widerstande zum Trotz, den das Materielle ihm entgegensetzt, verwirklicht sich in der Welt ein geistiges Leben, das zu einem höchsten, von aller Hemmung durch das Sinnliche befreiten Ziele reiner Geistigkeit hinführt.

Dies ganze System erscheint als die notwendige Konsequenz des Platonismus, sobald er sich die Aufgabe stellte, der empirischen Welt gerecht zu werden; mit der inneren Verknüpfung von Begriff und Einzelding sind eigentlich bereits all seine andern Momente gegeben. In der Entwicklung dieses Gedankenganges hat Aristoteles die eine von Plato seinen Schülern hinterlassene Aufgabe gelöst; er ist damit aber zugleich auch der zweiten gerecht geworden. Sein System ist seinem inneren Gehalte nach durchaus ethisch bestimmt; als ein sittlicher Entwicklungsprozeß erscheint die Gestaltung der Welt, wie in einer sittlichen Gemeinschaft sind die Glieder dieser Entwicklung innerlich miteinander verknüpft. Die freie Entfaltung des Geistigen, die sich den bloß sinnlichen Antrieben entwunden hat, gilt hier wie noch von je bei den Griechen als der Sinn des ethischen Strebens. Das Sittliche ist damit nicht mehr, was es noch bei Plato gewesen war, ein allem Natürlichen fremdes und feindliches Gebiet, in dem Natürlichen selbst liegt die Anlage beschlossen, sich zu einem Geistigen zu entwickeln. Wenn alles Sittliche ein Streben ist, so bedarf es auch des Natürlichen, um an ihm die Kraft des sittlichen Gedankens zu wecken und zu erproben. Weil die Welt eine sinnvolle Entwicklung darstellt, so verwirklichen sich in ihr überall sittliche Werte, auf höheren oder tieferen Stufen.

In diesem System hat das Streben der Zeit, den gesamten Gehalt des Wissens zu einer Einheit zusammenzuschließen, seine Befriedigung gefunden; all ihre Tendenzen sind hier in einer großen Synthese vereinigt. Zwei Richtungen fanden wir in dem Bewußtsein des Jahrhunderts miteinander ringen, die intellektualistische, die auf ein Verstehen der empirischen Wirklichkeit ausging und zugleich tief in das praktische Leben eingriff, um jene Rationalisierung aller Lebensformen zu schaffen, auf der der technische Charakter der Epoche beruhte, und daneben die ethisch-mystische, die aus dem vorangehenden Jahr-

[1]) Metaphysik XII 6—10.

hundert herüberwirkte und im Gegensatz zu jener das gesamte empirische Leben verneinte, um der Seele jenseits desselben ein höheres Ziel zu weisen. In Platos spätesten Schriften liefen beide Richtungen nebeneinander her, erst Aristoteles hat ihre Synthese vollzogen. In der ionischen Philosophie, die erstmals zu einer umfassenden Deutung der Welt gelangt war, hatte sich das denkende Bewußtsein selbst gefunden; es spiegelte sich in den Dingen wieder und ließ daher als Realität nur gelten, was sich vor dem Denken zu rechtfertigen vermochte. In dieser allgemeinen Tendenz, die Welt als einen logischen Zusammenhang zu begreifen, bleibt Aristoteles seinen ionischen Vorgängern treu. Aber in seinem Denken ist zugleich der Geist der attischen Philosophie lebendig, er wird der Philosoph eines Zeitalters, in dem das praktische Handeln fast ein höheres Ansehen genießt als das theoretische Schauen. Darum projiziert sich in seiner Philosophie nicht das betrachtende, sondern das schaffende und praktisch sich betätigende Bewußtsein in die Welt hinein. Die Rationalisierung des Weltbildes ist ganz dem praktischen Gedanken unterstellt; der logische Zusammenhang der Welt umfaßt nicht mehr ein Reich des in sich ruhenden Gedankens, sondern ein System sich verwirklichender Zwecke. Die Welt ist rational, darum vermag sich der Intellekt in ihr zurechtzufinden; aber wie er selbst aufs Handeln ausgeht, so versteht er auch die Welt als eine Realisierung von Zwecken. Die Welt ist begreiflich, soweit sie teleologisch gedeutet zu werden vermag, denn sein Zweck verleiht jedem Dinge seine logische Bestimmtheit.

Indem aber Aristoteles den logischen Charakter der Welt nicht mehr auf ihre exakten, mathematisch faßbaren Eigenschaften gründet, wie die Ionier, sondern auf ihren teleologischen Zusammenhang, gelingt es ihm mit der intellektualistischen die ethische Richtung völlig zu verknüpfen. Die Welt selber erscheint als eine sittliche; ein Streben von niederen Stufen empor zu höheren durchwaltet sie ganz. Und wenn das ethische Denken der Zeit den höchsten Wert im Gegensatz zu allem äußeren Tun nur in der Seele des Menschen fand, so weiß Aristoteles auch diesen Gedanken ganz seinem Systeme einzugliedern. Wie der Geist es ist, der überall die Dinge formt und dadurch zweckvolle Gebilde und Zusammenhänge schafft, so ist er selbst die reine Form, die unabhängig von jedem stofflichen Substrate sich betätigt, die freie Entfaltung eines geistigen Lebens ist der Zweck der Welt.

Hier wirkt selbst in diesem aufgeklärten Systeme noch der alte mystische Gedanke von der höheren Natur der Seele nach, nur wird er umgeprägt im Sinne der ionischen Philosophie, welche in ihrem Streben nach einheitlicher Welterkenntnis die Seele in keinen Gegensatz zu dem natürlichen Sein zu stellen vermochte, sondern sie ganz in seinen Zusammenhang einzubeziehen versuchte. Aber was ihr zufolge ihrer rein mechanischen Naturauffassung nicht gelang, die Verbindung des Seelen- mit dem Naturbegriff, das wird hier innerhalb des teleologischen Weltbildes erreicht. Denn das Wesen der Seele wird in ihre Zwecke setzende Vernunft verlegt, damit gliedert sie sich ohne weiteres dem natürlichen Zweckzusammenhang der Dinge ein und es bleibt ihr doch in gewisser Weise ihre höhere Natur gewahrt, wie sie die ethisch-mystischen Richtungen begründet hatten. Nur stellt sie diese höhere Natur nicht mehr in einen ausschließenden Gegensatz zur empirischen Welt, vielmehr erscheint sie als deren höchste Erfüllung. Als göttlich gilt sie dabei fortan. Gott ist Geist, mit dieser Lehre schließt sich Aristoteles an Anaxagoras an, nur begründet er den Gottesgedanken fester in seinem Gedankensystem als jener. Wenn in dem Individuum alle Zwecke auf das Hervortreten der reinen Form, d. h. auf die freie Entwicklung des Geistes angelegt sind, so strebt der ganze Weltzusammenhang dem göttlichen Geiste als seinem letzten Grunde zu. In seinem Denken hat schon der Einzelne an dem Göttlichen Anteil. So bleibt der Grundgedanke Platos gewahrt, daß der Zweck der empirischen eine göttliche Welt ist, nur durchdringen beide einander hier völliger, daß es gelingt, den gesamten Gehalt der empirischen Welt dem ethischen Gedanken zu unterstellen. Die intellektuelle wie die ethisch-mystische Tendenz der Zeit wird vereinigt, indem jene dieser als ihrem Zwecke untergeordnet wird.

Wie dies System alle Tendenzen der Zeit in sich aufnimmt und auf ihren abschließenden Ausdruck bringt, so spricht es unmittelbar den Charakter der Epoche selber aus. Darin erweist sich Aristoteles erst ganz als der Philosoph des vierten Jahrhunderts, daß er die Deutung der Welt im Sinne der Struktur dieser Zeit vollzieht. Was wir früher im Bilde des historischen Lebens kennen lernten, das bietet uns die aristotelische Philosophie im Begriff. Das vierte Jahrhundert ist die Zeit der vollen Ausgestaltung des Individualismus, der von lange her

vorbereitet doch erst jetzt den gesamten Charakter des Lebens bestimmt; auf dem Individualismus ruhen alle Faktoren der Zeit. Aristoteles zuerst macht den Begriff der Individualität für die Metaphysik fruchtbar, er weiß ihn überhaupt als erster begrifflich zu fassen und basiert auf ihn sein gesamtes System[1]). Für die alte Naturphilosophie, welche die Welt des Empirischen und Einzelnen zu einem bloßen Scheine verflüchtigte, besaßen nur die allgemeinen Prinzipien wahre Geltung und Realität; das Individuum war ihr noch nicht einmal als Problem aufgegangen. Entdeckt wurde es innerhalb der Philosophie wohl zuerst von Sokrates, der in seiner Forderung der Selbsterkenntnis die Persönlichkeit auf sich selber hinwies, während die Sophisten trotz ihres Individualismus eine innere Begründung der Individualität nicht versuchten. Doch auch für Sokrates und seine Schüler blieb die Bedeutung der Individualität zunächst auf das ethische Gebiet beschränkt. So sehr Plato, Antisthenes wie Aristipp den ethischen Wert der einzelnen Persönlichkeit betonen, für ihr allgemeines Weltbild besitzt dieser Begriff noch keine Bedeutung; ja sobald sie nur versuchen, ihn theoretisch zu fassen, zerrinnt er ihnen wieder unter den Händen. Schon bei Sokrates war dies vorbereitet, indem er das Wesen des Individuums in die Vernunft und die Erkenntnis des Begriffs, also des Allgemeinen, setzte. Deshalb galt auch seinen Schülern und zumal Plato die Persönlichkeit nur etwas, insofern sie an dem Reiche des Allgemeinen teil hatte. Eine neue Stellung wird noch nicht gewonnen; das Individuum erhält seinen Inhalt wesentlich durch seine Stellung innerhalb gewisser allgemeiner Sphären. So bleibt hier noch der Standpunkt der älteren Zeit gewahrt, wo in der Tat der Einzelne seine Bedeutung und seinen Lebensinhalt allein von irgendwelchen objektiven Lebensmächten herleitete.

Erst das vierte Jahrhundert gesteht dem Individuum wesentlich nur die Bedeutung zu, die es in sich selber trägt; und so bringt erst dies Jahrhundert ein Weltbild hervor, das ganz auf den Begriff der Individualität gestellt ist. In den Individuen liegt die einzige Realität, sie besitzen daher ihren Daseins- und Rechtsgrund in sich selbst und müssen ihn nicht erst von irgend einer allgemeinen Macht erborgen.

---

[1]) Vgl. Leo, griechisch-römische Biographie S. 97 ff. 188 ff. und Misch, Geschichte der Autobiographie I, S. 172 ff.

Drei Momente bestimmen diesen Begriff. Die Individualität umfaßt eine Mannigfaltigkeit, die in der Form sich zur Einheit zusammenschließt, sie ist formbestimmter Stoff, während sie für die ältere Naturphilosophie nur ein zusammenhangsloses Konglomerat von Elementen war, das sich von selbst wieder in seine Bestandteile auflösen mußte. Diese Einheit in der Mannigfaltigkeit wird erreicht durch eine organische Entfaltung von Innen heraus; nicht äußere Einwirkungen, sondern eine Entwicklung dessen, was schon ursprünglich in ihr angelegt ist, bedingen das Werden des Individuums. Damit wird zum ersten Mal tiefer in die Innerlichkeit des geistigen Lebens eingedrungen, während nach der älteren Auffassung all seine Inhalte in gleicher Höhenlage sich befanden. Durch die Annahme bloß der Anlage nach vorhandener Inhalte, die sich zur vollen Wirklichkeit erst entwickeln sollen, tritt zuerst der Gedanke verschiedener Grade der Bewußtheit hervor und der Blick richtet sich auf die dunkleren Tiefen der Seele[1]. Der Entwicklungsprozeß faßt die mannigfaltigen Inhalte des Individuums zur Einheit zusammen; alles Sein und Geschehen ist in dieser Selbstentfaltung der Individualität begründet. Als ihre Grundfunktion aber gilt das vernünftige Denken; es bestimmt am tiefsten das Wesen der Persönlichkeit, mehr oder weniger entfaltet, je nach der Stufe, auf der der Einzelne steht. Völlig die Vernunft zu entwickeln, muß das Ziel des Strebens sein, in ihm vereinigen sich alle Inhalte des Bewußtseins. Eine Mannigfaltigkeit zur Einheit verbunden durch eine Entwicklung von Innen heraus, deren Ziel die Vernunft ist, damit ist das Wesen der Individualität bezeichnet. Sie bestimmt völlig die aristotelische Metaphysik, denn während das ältere Denken das Individuum nur als ein Stück Natur, als eine Mischung mannigfacher allgemeiner Stoffe, gelten ließ, wird hier die Gesamtheit der Welt nach Analogie der Individualität gedeutet. Wie die Persönlichkeit ein System zusammenhängender, von innen her sich entfaltender Zwecke darstellt, so bildet die Welt einen großen, durch eine einheitliche Entwicklung des ursprünglich Angelegten verbundenen Zweckzusammenhang, der wie im Individuum in der reinen Vernunft gipfelt. Der Mensch ist ein Spiegel der Welt, eine Welt im Kleinen, die in sich die gleichen Gesetze verwirklicht, wie die

[1]) Vgl. Metaphysik IX 3. Über die Seele II 5, p. 417a 21 ff.

große Welt[1]. Auch der Gottesbegriff hat in dieser Philosophie allein eine Stellung, insofern Gott als Persönlichkeit gefaßt wird, nur ungehemmt durch die niederen Antriebe, gegen die die menschliche Persönlichkeit ihr wahres Wesen fortdauernd behaupten muß. Gott ist Persönlichkeit, aber in ihm ist zugleich erfüllt, wonach der Mensch nur zu streben vermag: Gott ist reine Vernunft. So tritt hier zum ersten Male, im Anschluß an Anaxagoras, der reine Monotheismus in der griechischen Philosophie bestimmt hervor.

In diesem Begriff der Individualität sind bereits alle weiteren Momente mitgesetzt, in denen die aristotelische Philosophie den Charakter der Zeit begrifflich fixiert. Die zweckesetzende Vernunft macht ihr Wesen aus; das Leben drängt dahin, aus einem unsicheren, schwankenden und unbestimmten Grunde sich in rationalen und zweckvollen Gebilden zu befestigen. Das Vernünftige realisiert sich fortschreitend in der Welt, der rational-technische Charakter der Epoche wird damit aufs schärfste gezeichnet. Dem älteren Denken galt das Leben, ganz entsprechend der Struktur seiner Zeit, als eine regellose bloße Veränderung, ein sinnloses Werden, das in einem beharrenden Sein stabilisiert werden mußte. Es war die Zeit, wo die Leidenschaften und die Tyche das Leben beherrschten. Jetzt durchdringt die technische Vernunft alles Dasein, es entreißt der Sphäre des Unvernünftigen immer mehr Lebensgebiete, um sie festen, gesetzmäßigen Zusammenhängen zu unterwerfen. Diesen Zug der Zeit spricht die aristotelische Metaphysik aus, wenn sie das Wesen der Welt in objektiven, vernunftgemäß begründeten Zweckzusammenhängen erblickt. Über den niederen, mehr im Äußeren verharrenden Zwecksetzungen aber erhebt sich eine Sphäre der reinen Geistigkeit, die allein ihren Zweck in sich selbst trägt und daher als höchster Zweck allen niederen erst ihre Bedeutung verleiht, in der alle Hemmungen des Stoffes abgestoßen sind und das Denken in der reinen Betrachtung verweilt. So strebt die Kultur der Zeit über den technisch-praktischen Unterbau hinaus der Entwicklung einer geistigen Welt der Bildung zu, die als ein Reich dauernder Werte über den mannigfach sich kreuzenden niederen Zwecksetzungen steht. In ihm erst hat die Tendenz, das Vernünftige strebend zu verwirklichen, ihre volle Befriedigung gefunden.

---

[1]) Aristoteles, Physik VIII 2, p. 252b 24 ff. (Vgl. Demokrit frg. 34 Diels.)

3. Die Ethik.

Von allen Weltbildern, denen wir bisher auf unserem Wege begegnet sind, ist zuerst das aristotelische völlig ethisch bestimmt, obwohl es zugleich der theoretischen Deutung der Welt zu genügen versucht. In der ionischen Philosophie dominierte durchaus der theoretische Sinn, dagegen überwog bei Plato das ethische Moment so völlig, daß daneben ein eigentliches Verständnis der mannigfaltigen empirischen Inhalte kaum erstrebt wurde. Erst Aristoteles erweist sich auch darin als der eigentliche Vollender der griechischen Philosophie, daß er die theoretische wie die ethische Tendenz der vorangehenden Philosophie sich völlig durchdringen läßt. Darum ist seine Ethik in seinem Weltbilde bereits vollständig mit ausgesprochen, alle ihre Grundgedanken lassen sich fast restlos aus seiner Metaphysik ableiten. Dabei halten sich aber in Aristoteles das ethische und das spekulative Interesse so glücklich die Wage, daß kaum zu sagen ist, welches von beiden als das primäre anzusehen ist. Er umfaßt mit gleich offenem Blick die Gestaltungen des Menschenlebens wie die der Natur und sieht überall die gleichen sittlichen Kräfte sich verwirklichen. Er behandelt das ethische Leben selbst theoretisch und schöpft darum tiefer als irgend ein anderer den sittlichen Gehalt des empirisch gegebenen Lebens und seiner konkreten Gestaltungen aus [1]).

In dem Begriff des höchsten Gutes, des letzten Zieles, dem alles Handeln zustrebt oder doch zustreben soll, faßt sich der Grundinhalt jeder Ethik zusammen. Sie will das absolut Wertvolle bestimmen, das allem andern erst seinen Wert verleiht und das daher einzig um seiner selbst willen erstrebt wird. Dies höchste Gut stellt auch Aristoteles an die Spitze seiner ethischen Untersuchungen, und er stimmt

[1]) Für die Erkenntnis der ethischen Anschauungen des Aristoteles kommt nach den auch durch die neuesten Angriffe nicht erschütterten Resultaten von Spengel (Abhandlungen der bayrischen Akademie III, 1840, S. 437) nur die sog. Nikomachische Ethik in Betracht. Die Eudemische ist als eine von Eudemus verfaßte und mit einzelnen Erweiterungen versehene Umarbeitung jener, die sog. Große Ethik als ein Auszug aus der Eudemischen anzusehen. Die Bücher 4—6 der Eudemien sind mit den Büchern 5—7 der Nikomachischen Ethik identisch, sie sind nach Spengel mit einziger Ausnahme von Nik. Eth VII 12—15 wahrscheinlich in der letzteren echt und erst von dort in die Eudemien übertragen, um eine Lücke derselben auszufüllen.

mit allen Griechen darin überein, es in der Eudämonie zu sehen[1]). Aber diese Definition ist zunächst wesentlich tautologisch, da die Eudämonie kaum mehr als Vollkommenheit und also den Zustand des sittlichen Maximums bezeichnet, dagegen seinen qualitativen Inhalt noch unberührt läßt[2]). In der Tat wird denn auch dieser Inhalt völlig verschieden bestimmt, das Volk versteht ihn anders wie die Philosophen. Um die wahre Bedeutung des Begriffs zu finden, schlägt Aristoteles einen für sein ganzes Denken höchst charakteristischen Weg ein. Seine Ethik ist keine eigentlich normative, sondern seinem eminenten theoretischen Sinne entsprechend weit mehr deskriptiv; an die Tatsachen des sittlichen Lebens wendet sich Aristoteles darum zuerst auch zur Lösung ethischer Probleme, er kehrt nicht wie die früheren Ethiker den Blick einwärts, um aus den Forderungen des subjektiven Bewußtseins und meist im Gegensatz zu allem empirischen Leben die ethischen Normen zu entwickeln, er schaut um sich und sucht den im Leben selbst gegebenen sittlichen Gehalt in Begriffe zu fassen. Ihre Begründung findet diese Stellung aus seiner Metaphysik, nach der ein einheitlicher Zusammenhang alles Seiende in einer gemeinsamen Entwicklung empor zur reinen Vernunft verbindet, und daher auf allen Stufen, nur mehr oder weniger ausgebildet, schon angelegt ist, was im philosophischen Denken in vollendeter Klarheit hervortritt. Aus den allgemein verbreiteten Ansichten über das Wesen der Eudämonie entwickelt daher Aristoteles ihren Begriff. Er unterscheidet nach dem Ziel, das sie sich setzen, drei verschiedene Lebensweisen[3]). Die große Masse und alle gemeinen Naturen erstreben nichts so sehr als den Genuß, sie sehen in der Lust das höchste Gut[4]). Daß dies ein Irrtum ist, scheint kaum der Mühe wert, erst zu erweisen, ist das Genußleben doch sklavisch, ja tierisch, da es die eigentlich menschlichen Werte, die in der Vernunft beschlossen liegen, entbehrt. Äußere Güter können niemals das höchste Ziel sein, denn sie sind nur Mittel zum Zweck. Mit dieser kurzen Handbewegung weist Aristoteles das ge-

---

[1]) Nikomachische Ethik I 2, p. 1095 a 18 ff.; vgl. jetzt besonders auch M. Heinze, Ethische Werte bei Aristoteles (Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, philol.-hist. Klasse, XXVII. Band) 1909.

[2]) Vgl. Bd. I, S. 389 ff.

[3]) I 2, p. 1095 a 29 f., vgl. die platonische Dreiteilung Bd. I, S. 487.

[4]) I 3, p. 1095 b 14 ff.

samte naive Leben ab, zu dessen Wortführern sich die Sophisten und Hedoniker gemacht hatten; für ihn bedarf es gegen diese Werte keines leidenschaftlichen Kampfes mehr, wie ihn Plato geführt hatte, der minderwertige Charakter dieser Lebensweise ist in den Kreisen, an die allein seine Schriften sich wenden, eine anerkannte Tatsache, die keiner ausführlichen Begründung mehr bedarf. Wertvoller ist ohne Zweifel die zweite Art der Lebensführung, deren Ziel die Ehre ist[1]). Es ist der höchste Wert im öffentlichen Leben, in dem noch das alte aristokratische Denken nachwirkt. Aber auch er hält sich zu sehr auf der Oberfläche und umfaßt zu wenig die Tiefen der Persönlichkeit, als daß er der höchste des Lebens sein könnte. Denn wem sie erwiesen wird, dem haftet die Ehre nur äußerlich an, innerlich gehört sie dem zu, der sie erweist. Und vor allem will jeder geehrt sein um seiner Tüchtigkeit willen, diese bezeichnet demnach die eigentliche Vollkommenheit, zu der die Ehre nur als ein Äußeres hinzukommt. Die Tüchtigkeit aber als das höchste Ziel des politischen Lebens zu betrachten, geht auch nicht an; denn es könnte einer sie wohl besitzen, sie aber niemals ausüben, oder trotz ihres Besitzes sein Leben im größten Leid zubringen. Ein solches Leben aber wird man nicht glückselig nennen wollen. Die dritte und höchste Lebensart ist die nur der Betrachtung gewidmete; in diesem theoretischen Leben muß sich, wenn irgendwo, das höchste Gut finden lassen.

So treten uns im empirischen Leben eine Vielheit von Gütern entgegen, und es erhebt sich daher die Frage, ob es überhaupt möglich ist, sie alle einem einheitlichen Begriff des höchsten Gutes zu subsumieren, wie Plato dies versucht hatte[2]). Wird doch das Gute in sehr verschiedenem Sinne gebraucht, je nachdem ob es eine Substanz, eine Qualität oder eine Relation bezeichnet, es ist ein verschiedenes in den verschiedenen Gattungen menschlicher Betätigung. Wie soll es möglich sein, diese Mannigfaltigkeit in einem einheitlichen Begriffe zusammenzufassen? Dann müßte jedenfalls diese oberste Idee des Guten über alles Empirische erhöht werden als das allein um seiner selbst willen Erstrebte, dem gegenüber alle niederen Güter nur als Mittel erscheinen. So hatte in der Tat Plato seine Idee gefaßt. Aber gegen diesen Dualismus richtet sich der realistische Sinn des

[1]) II 3, p. 1095b 22 ff.
[2]) I 4, p. 1096a 11 ff.

Aristoteles. Ein allem empirischen Leben entrücktes Gut könnte niemals Ziel des menschlichen Handelns werden, es würde zum Empirischen gar keine Beziehung bieten. Wird doch keiner darum ein besserer Arzt, weil er die Idee des Guten geschaut hat, denn auf den Menschen, ja auf das Individuum richtet sich seine Tätigkeit.

So nimmt Aristoteles von vornherein seine Stellung zwischen den Werten des naiven Lebens, die das Wesen des Menschen allzu äußerlich fassen, und der platonischen Wertlehre, die das Empirische zu weit unter sich läßt. Platos Ideenlehre mit der gegebenen Wirklichkeit zu versöhnen, ist seine Aufgabe, die er sich auch hier auf ethischem Gebiete stellt. Nicht das absolut Gute gilt es zu ermitteln, denn ob es ein solches überhaupt gibt, erscheint fraglich, da es in jeder Tätigkeit ein anderes ist, sondern nur das höchste Ziel des menschlichen Handelns, wie es in der Wirklichkeit gegeben ist[1]). Aristoteles sieht in allem Sein eine zweckvolle Entfaltung individueller Wesen auf höheren oder niederen Stufen; das höchste Gut muß daher für jede Stufe ein besonderes sein. Es für den Menschen zu bestimmen, ist die Aufgabe der Ethik; es muß sein Wesen völlig umfassen, d. h. es muß in dem System menschlicher Zwecke Selbstzweck sein, niemals nur Mittel zu anderen Zwecken[2]). Und es muß sich selbst genügen, also seine Vollkommenheit in sich selber tragen und nicht von anderen Werten erst entlehnen[3]). Das höchste Gut darf also einzig Zweck sein, dem alles andere sich als Mittel unterordnet, und es muß doch zugleich jenen Mitteln soweit unabhängig gegenüberstehen, daß nicht von ihnen seine Wirksamkeit abhängt. Der qualitative Inhalt dieses Gutes, das wir Eudämonie nennen, muß aus der Natur des Menschen abgeleitet werden, soll es doch die Vollendung des Menschen bezeichnen, so daß die Eudämonie nichts anderes ist als der vollendete Mensch. Da aber überall das Werk das Höhere ist neben der Tätigkeit, die sich darauf richtet[4]), so muß die Vollendung des Menschen aus der ihm zugewiesenen Aufgabe erkannt werden. Wenn es über allen einzelnen Berufsarten noch eine allgemein menschliche Aufgabe gibt, so ist aus ihr allein

[1]) I 5.
[2]) τέλειον. Vgl. X 6, p. 1176a 35 ff.
[3]) αὔταρκες.
[4]) I 1, p. 1094a 5 f.

das höchste Gut zu bestimmen [1]); und eine solche Aufgabe muß existieren wegen der Gleichartigkeit der menschlichen Natur. Eine einheitliche Art entfaltet sich in allen Menschen, von der die einzelnen Klassen nur untergeordnete Spielarten sind. Die spezifische Aufgabe des Menschen, die ihm als Menschen im Gegensatz zu allen anderen Gattungen von Wesen und zu allen einzelnen Berufsarten zukommt, kann nur in der Anlage gefunden werden, die allgemein menschlich, aber zugleich spezifisch menschlich ist. Das ist einzig die Vernunft, denn die übrigen Funktionen der Seele, Ernährung und Empfindung, sind dem Menschen mit den Pflanzen oder Tieren gemeinsam. Die der Vernunft entsprechende Tätigkeit ist also die eigentliche Aufgabe des Menschen, und zwar da bei aller Tätigkeit eine größere oder geringere Tüchtigkeit möglich ist, die der höchsten Tüchtigkeit entspricht [2]). Wenn sie das ganze Leben hindurch dauert — denn eine Schwalbe macht noch keinen Sommer —, dann bezeichnet sie das höchste Gut für das menschliche Leben.

Sieht Aristoteles so mit allen Sokratikern in dem vernunftgemäßen Leben den höchsten Wert, so gelingt es ihm nun im Gegensatz zu jenen durch seine teleologische Betrachtungsweise, die jede niedere Stufe als eine Vorbereitung und ein Mittel zur höheren auffaßt, völliger die gesamte Persönlichkeit diesem Ziele einzuordnen, während sie bei Plato und mehr noch bei Antisthenes in eine Summe auseinander strebender Kräfte zerfiel. Gewiß vollendet sich auch ihm der Mensch in dem vernünftigen Denken, aber es kann niemals seine Aufgabe sein, alle anderen seelischen Inhalte jener einen Kraft zu liebe zu unterdrücken, würde dies doch eine innere Verarmung bedeuten. Vielmehr müssen alle Funktionen des Bewußtseins in voller Tätigkeit sein und nur in ihrer Richtung sich von der Vernunft bestimmen lassen. Die bloße Vernunft würde von sich aus zu gar keinem Handeln gelangen können, und allein im Tätigsein entfaltet sich die Persönlichkeit ganz. Der Drang zum Handeln aber entstammt den Trieben und Affekten, also den außervernünftigen Seelenteilen; nur durch die Verbindung mit ihnen vermag die Vernunft praktisch zu werden [3]). Ja sogar äußerer Güter bedarf es zu dieser Vollendung der Persön-

1) I 6. 2) I 6, p. 1098 a 7 ff.
3) Vgl. Über die Seele III 9 und 10.

lichkeit, denn ihre sittliche Betätigung ist ohne äußere Hilfsmittel kaum möglich [1]). Daher ein unglückliches Leben, das in niederer Stellung, kinder- und freundlos geführt wird, nimmermehr als ein glückseliges gelten darf. Die Lust gehört unbedingt zur Vollkommenheit und ergibt sich ohne weiteres aus ihr [2]), sie bringt die Tätigkeit erst zur Vollendung [3]). So gibt es keinen Wert von den höchsten und innerlichsten bis zu den niedersten und äußerlichsten, der in diesem ethischen System nicht seine Stelle fände, nur sind sie sämtlich einem höchsten Wertprinzip unterworfen, das auch Aristoteles als echter Sokratiker in der Vernunft findet.

Aristoteles legt Wert auf den Nachweis, daß in seinem ethischen Prinzip alle anderen jemals aufgestellten vereinigt sind, er findet eine Gewähr für seine Richtigkeit darin, daß es nur in einer Synthese zusammenschließt, was bisher vereinzelt und also einseitig ausgesprochen war [4]). Das gesamte ethische Denken der Griechen erscheint ihm wie eine Entwicklung, die er erst völlig überschaut und zum Abschluß bringt, indem er all ihre Momente in sein System übernimmt. Die Rangordnung der populären Reflexion, welche das Geistige über das Körperliche und dies wieder über das nur Äußere stellt, dabei aber doch allen drei Sphären einen gewissen Wert zuschreibt, erscheint in Aristoteles Philosophie bewahrt, ebenso jene Hochschätzung der Tätigkeit und Wirksamkeit, wie sie das von aristokratischen Ideen getragene öffentliche Leben beherrschte. Auch allen philosophischen Wertprinzipien, mögen sie nun Tugend, Einsicht, Weisheit oder Lust heißen, ist ihre Stelle angewiesen und damit ihre relative Gültigkeit anerkannt. Ohne Zweifel war Aristoteles völlig berechtigt zu diesem stolzen Überblick über alles bisher in der Ethik Geleistete, von dem er nichts verloren gehen lassen wollte. Wie überhaupt sein Jahrhundert bemüht war, den gesamten Inhalt des früher Gedachten in die Scheuern zu sammeln, wie seine Metaphysik insbesondere das Bestreben nach abschließender, alle Einzelinhalte zusammenfassender Systematisierung befriedigte, so erscheint auch seine Ethik als eine

---

1) Nikomachische Ethik I 9, p. 1099a 31 ff. Vgl. X 9.

2) ebd. I 9, p. 1099a 7 ff.

3) X 4, p. 1174b 23 ff. Doch wahre Lust ist eigentlich nur die des Tugendhaften X 5, p. 1176b 17 ff.

4) I 8 und 9.

Verarbeitung aller jemals aufgestellten Werte, die nur durch ihre Verbindung ihre Einseitigkeit überwindet und ihren berechtigten Gehalt bestehen läßt.

Ein tiefer ethischer Gegensatz spaltete die vorangehende Zeit in zwei feindliche Lager. Auf der einen Seite stand das naive Leben mit seiner einzigen Schätzung der äußeren Werte, seinem Streben nach Macht und Glanz, als dessen Wortführer die Sophisten mit ihrem Preis der starken Persönlichkeit und nach ihnen Aristipp in seiner Ethik der Lust aufgetreten waren. In der Verneinung dieses Lebens, die zunächst mehr religiöse Züge trug, war das eigentliche ethische Denken erstarkt; sein Streben ging darauf aus, das entfesselte Individuum wieder allgemeinen Gesetzen zu unterwerfen, die es zunächst in den gegebenen Mächten von Staat und Religion verwirklicht sah. In Sokrates hatte sich dies reaktionäre Ideal mit dem berechtigten Gehalte des Individualismus erfüllt, indem er in der Persönlichkeit selbst die Vernunft als Quelle eines allgemeinen Gesetzes aufwies. Aber diese Begründung des Sittlichen hatte sich für die Auffassung der Persönlichkeit selbst bei den unmittelbaren Schülern des Sokrates noch nicht recht fruchtbar erwiesen. Plato wie Antisthenes waren darin noch immer echte Söhne des fünften Jahrhunderts, daß ihnen der Einzelne und jeder Inhalt seines Denkens Bedeutung empfing einzig durch die Teilnahme an irgendwelchen allgemeinen Mächten. Den Begriff der Individualität verstanden sie noch nicht wirklich zu fassen, und so erschien ihnen die Persönlichkeit in der Mannigfaltigkeit ihrer psychischen Funktionen als ein Schnittpunkt verschiedener Sphären, an die sich ihr Sein verteilte, statt einheitlich in sich selbst begründet zu sein. Die Verneinung des naiven Lebens, der Gegensatz gegen alle hedonistische Moral, wirkt zu stark und läßt sie allem niederen und äußeren Leben eine leidenschaftliche Absage erteilen. Daher negieren sie von neuem den Individualismus, um den Einzelnen völlig einem allgemeinen Gesetz zu unterwerfen, das ihm nur nicht mehr als ein äußeres gegenübertritt, sondern das er in sich selbst findet, das aber seinen Wert einzig durch den Hinweis auf ein Reich allgemeiner Werte empfängt. Erst die Persönlichkeitsethik des Aristoteles leistet, was Sokrates gefordert hatte, und sie überwindet damit zugleich den Gegensatz zwischen dem Individualismus des naiven Lebens und der Forderung allgemeingültiger Werte, zwischen der

Bejahung der Welt durch die Sophisten und ihrer Verneinung durch die Sokratiker. Aristoteles Metaphysik hat zuerst den Begriff des Individuums wirklich entwickelt; es ruht ihm in sich selbst gegründet und bedarf nicht der Anlehnung an eine Sphäre des Allgemeinen, welchen Namen diese auch tragen mag. Auf das Individuum sind daher auch seine ethischen Anschauungen völlig gestellt; in seine reichste Entfaltung, die Inneres und Äußeres gleichmäßig durchdringt, um alles dem Gedanken der Vernunft unterzuordnen, wird die Eudämonie gesetzt. In ihrem Individualismus ist diese Ethik mit den Sophisten einig, nur ersetzt sie deren Verherrlichung des brutalen Egoisten durch eine vornehme Ethik der Persönlichkeit, indem sie die Verinnerlichung des ethischen Lebens bewahrt, wie sie die Sokratiker gewonnen hatten. Den Werten des naiven Lebens bleibt sie auch darin treu, daß sie den tätigen Charakter des Sittlichen stark betont; nur im Handeln und Schaffen, nicht in einem tatenlosen Genießen, wirkt sich die Persönlichkeit aus. Aber dieser Gedanke der Tätigkeit ist gleichfalls in die Innerlichkeit des Menschen zurückverlegt; die geistige Tätigkeit erscheint als sein wertvollster Besitz, und auch die nach außen gerichtete empfängt ihre Bedeutung nicht von den äußeren Zwecken, auf die sie sich richtet, sondern von den inneren Werten, die durch sie in der Persönlichkeit verwirklicht werden. So ist diese Ethik weltbejahend, indem sie den ethischen Wert in die im empirischen Leben sich auswirkende Persönlichkeit verlegt, und sie bewahrt doch zugleich den tieferen Gehalt der weltverneinenden Ethik der älteren Sokratiker, indem sie die Quelle aller Werte in das Innere des Menschen verlegt. Sie entspricht damit völlig der geistigen Struktur des vierten Jahrhunderts, in dem das freie Auswirken der Individualität den Aufbau des Lebens bestimmte, aber die Persönlichkeit erst durch ihre Geistesbildung den höchsten Wert empfing. Darum liegt über dieser Ethik noch einmal ein solch leuchtender Glanz echt griechischen Wesens gebreitet, weil in ihr das naive, im Lichte der Sonne sich auslebende Griechentum mit dem geistigen, der Welt des Sinnens und Denkens, in eins gesetzt ist.

Ihren qualitativen Inhalt empfängt diese Persönlichkeitsethik nun nicht oder doch kaum aus einer bestimmten, subjektiv eingenommenen Stellung zu Leben und Welt wie bei den älteren Ethikern, die Ruhe des Denkers bestimmt Aristoteles Wesen bis in die Tiefen seiner

Gefühls- und Willensregungen. Er überschaut das Leben einzig in dem sorgfältigen Bemühen, alle ethischen Werte zu sammeln und sie in ihrer relativen Berechtigung zu erkennen und zu vereinen. An längst uns vertraute Gedankengänge knüpft er an. Die alte ionische Denkweise, die in der Ethik Demokrits ihre vollkommenste Ausprägung empfangen hatte, nach der die Vernunft die Affekte regeln soll, bleibt auch in Aristoteles lebendig [1]). Und er verbindet mit ihr die Idee des Maßes, die von je das attische Denken beherrscht hatte [2]). Indem er sie beide in eins setzt, erscheint seine Ethik auch hier als die große Synthese der älteren Gedankenentwicklungen. Der Gedanke des Maßes aber tritt dabei völlig in den Vordergrund. Er hatte schon in der Ethik des alten Plato die eigentlich beherrschende Rolle gespielt, so daß wir wieder den Schüler nur vollenden sehen, was der Meister schon begründet hatte [3]). Und leise klingt endlich auch der mystische Gedanke von der höheren Natur der Seele in der Überzeugung von der unbedingten sittlichen Suprematie des Denkens nach. Diese drei Ideenkreise bestimmen die konkrete Gestaltung des ethischen Ideals, aber es fehlt ihm fast völlig, was jenen erst ihren eigentümlichen Duft verliehen hatte, der Gedanke von dem Leiden des Lebens. Aus den Nöten des Daseins hatte sich bisher noch jeder ethische Wert losgerungen, er lebte recht eigentlich in diesem Gegensatze, der ihn erweckt hatte. Die neue Zeit aber besitzt in Ruhe, was die ältere leidenschaftlich ersehnt hatte; in dem stillen Schauen des Lebens findet sie ihre Werte, nicht mehr im heißen Kampfe gegen das Leben.

So bleibt Aristoteles Sokratiker, indem er in der Vernunft die Quelle aller Sittlichkeit findet; er bestimmt ihr Wesen aber in einer doppelten Richtung [4]). Sie kann sich als theoretische oder wissende Vernunft mit den Gegenständen beschäftigen, deren Sein nicht anders gedacht werden kann, die also eine innere Notwendigkeit besitzen, oder sie richtet sich als praktische oder beratschlagende Vernunft auf die veränderlichen Dinge der empirischen Wirklichkeit. Und dieser Gegensatz verschmilzt mit einem zweiten in einen einheitlichen

---

1) Vgl. Bd. I, S. 210 ff.
2) ebd. S. 71 ff.
3) ebd. S. 492 ff.
4) Nik. Eth. VI 2, p. 1139a 5 ff.

Gedankengang. Die gesamte Seele zerfällt in einen vernünftigen und einen vernunftlosen Teil; dieser wieder in die empfindende und die ernährende Funktion [1]). Die Empfindungen nun, welche die Gefühle und Affekte mit umfassen, haben insofern an der Vernunft Anteil, als sie von ihr gelenkt werden können. Während also der oberste Seelenteil die Vernunft eigentlich und in sich selbst besitzt, gehören doch auch die Affekte gewissermaßen ihr zu, insofern sie ihr gehorchen. Dieser doppelte Gegensatz verschlingt sich ineinander in der Begriffsbestimmung der zwei Hauptgattungen von Tugenden. Wo die Vernunft sich mit sich selbst beschäftigt, da erwachsen die theoretischen oder dianoëtischen Tugenden des reinen Denkens, wo die Vernunft dagegen praktisch wird und als beratschlagende den Affekten Ziel und Maß vorschreibt, da entstehen die ethischen Tugenden, die ihre Wurzel also in dem affektiven Seelenteile haben, soweit dieser sich von der Vernunft beherrschen läßt. Auch hier ist der enge Anschluß an die platonische Gliederung des Seelen- und Tugendbegriffs unverkennbar [2]). Die Weisheit im platonischen System, die nur der Vernunft als solcher zukam, wirkt in den theoretischen Tugenden nach; die dreifache Gliederung des Seelenbegriffs, von dem der niederste Teil, die Begierden, bei Aristoteles der ernährende genannt, von der Tugend ganz ausgeschlossen ist, der mittlere, der der Affekte, dagegen einen Beitrag zur Sittlichkeit liefern kann, wenn er dem höchsten, der Vernunft, gehorcht, das sind alles beiden gemeinsame Züge. Nur die Akzente haben sich in etwas verschoben. Dem Mystiker Plato gilt die Weisheit als der fast einzig wahrhafte Wert, nur wie ein Notbehelf für das empirische Leben läßt er den ethischen Wert auch der Affekte gelten. Aristoteles Denken dagegen ist recht eigentlich auf das Empirische gerichtet, da erschließt sich ihm in ganz anderer Weise die Notwendigkeit der Affekte für das Sittliche [3]). Kein Handeln kann ohne ein Streben gedacht werden, die Vernunft, die nur eine regelnde Funktion ausübt, würde ohne das Hinzutreten des Triebes nichts auszurichten vermögen [4]). Denn obwohl die praktische Vernunft wie der Trieb als bewegende Prinzipien er-

[1]) Nik. Eth. I 13, p. 1102a 26 ff.
[2]) Vgl. Bd. I, S. 482 ff.
[3]) Vgl. W. Wundt, Ethik 3. Aufl. I, S. 302 ff.
[4]) ὄρεξις; Über die Seele III 10, p. 433a 9 ff.

scheinen, so liegt der Anfang der Bewegung doch in beiden Fällen in dem Triebe[1]). Mit diesem Begriff des Triebes will aber Aristoteles durchaus nicht eine neue psychische Funktion, etwa den Willen, einführen; ihm erschöpft sich der Inhalt des höheren Bewußtseins durchaus in dem alten Gegensatz des Denkens und der Affekte. Der Begriff des Triebes neigt daher bald mehr zu diesen, wenn es von ihm heißt, er begehre ohne jede Vernunft, bald mehr zu der Vernunft selbst, da das Begehren geradezu als eine Art Schlußverfahren geschildert wird[2]). Der Trieb ist eben das Prinzip der praktischen Vernunft[3]) und verschmilzt wie diese Denken und Begehren in eins. Wo der Trieb sich mit der Überlegung verbindet, da entsteht der Vorsatz[4]). Die Tugend des Charakters, die den ganzen Menschen umfaßt, kann daher nur aus einer Anpassung des affektiven Seelenteils an die Vernunft entstehen; das bloße Wissen und richtige Verhalten der Vernunft genügt nicht, die Übung muß hinzukommen, um den Affekten dauernd die rechte Richtung zu erteilen. Als Anlage tragen wir die Tugend in uns, es gilt, sie durchs Handeln zur vollen Wirklichkeit zu entfalten[5]). So erweist sich auch hier der Entwicklungsgedanke fruchtbar, die sittliche Persönlichkeit ist nicht mit einem Mal durch das Ergreifen des rechten Wissens fertig und vollendet, sie entwickelt sich und reift nur allmählich der Vollkommenheit entgegen, indem die Vernunft, die das Leben in einem beständigen Wissen fixiert, die Affekte sich angleicht, denn die wahre Tugend ist erst erreicht, wenn sie ein dauernder Zustand des Menschen geworden ist[6]). Die Übung ist das Mittel, die Affekte stetig in die von der Vernunft gewiesene Richtung zu zwingen.

Nicht die Affekte zu unterdrücken, kann die Aufgabe der Vernunft sein, denn auch in ihnen liegt ein ethischer Wert, sondern einzig ihnen ihr rechtes Maß vorzuschreiben. Als Prinzip dieser Regelung

---

1) Dies gegen Loening, die Zurechnungslehre des Aristoteles, 1903, S. 26 ff., der mit Unrecht gegen Walter behauptet, der νοῦς und nicht die ὄρεξις bestimme das Ziel des Handelns. Eine genaue Interpretation des Kapitels Über die Seele III 10 widerspricht dem deutlich.

2) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen II 2^3, S. 581 ff.

3) Über die Seele III 10, p. 433a 19.

4) προαίρεσις; Nik. Eth. III 5, p. 1113a 10 f. VI 2, p. 1139a 23.

5) ebd. II 1.

6) II 4, p. 1106a 11 f.

aber nennt Aristoteles die richtige Mitte, in der die Vernunft die Affekte halten soll, die sich selbst überlassen den Extremen zustreben[1]). So schmilzt er den ionischen Gedanken von der Lenkung der Leidenschaften mit dem attischen des Maßes zusammen. Das Zuviel und das Zuwenig findet Tadel, während das mittlere Verhalten als lobenswert erscheint, und zwar in den Leidenschaften selbst wie in den aus ihnen resultierenden Handlungen. Auf beide kann das Prinzip Anwendung finden; so liegt etwa die Tapferkeit in der Mitte zwischen Furcht und Tollkühnheit, die Freigebigkeit zwischen Geiz und Verschwendung[2]). Allerdings ist diese Mitte keine exakte, vielmehr neigt die Tugend bald mehr der einen, bald mehr der anderen Seite zu, um zu den entgegengesetzten in einen desto schärferen Gegensatz zu treten; der Mutige ist dem Tollkühnen ähnlicher als dem Feigen[3]). So wird die Tugend abschließend definiert als ein vorsätzlicher Zustand, der sich in bezug auf uns selbst in der Mitte hält und durch die Vernunft bestimmt ist[4]). In diesem Gedanken des Maßes knüpft Aristoteles unmittelbar an Platos Altersphilosophie an, aber er gibt ihm eine völlig verschiedene Ausprägung. Dort hatte er sich mit der mystischen Idee der kosmischen Regelmäßigkeit erfüllt, hier sind diese religiösen Begriffe zurückgedrängt und nur die allgemeine Vorstellung bewahrt, daß die Affekte eine Welt des ziellosen Wandels darstellen, die erst durch die Vernunft auf Maß und Gesetz zurückgeführt werden müsse. Der Gedanke ist ganz herübergezogen in jene Sphäre des gebildeten Wesens, wie es die höhere Gesellschaft des vierten Jahrhunderts beherrschte. Die Sophrosyne, seit lange die eigentliche Tugend des Gebildeten, wird das Prototyp des sittlichen Verhaltens überhaupt. Aus einer ganz anderen Stimmung, wie die älteren ethischen Ideale, ist diese Ethik erwachsen. Nicht mehr ringen wilde Leidenschaften und tiefe Sehnsucht nach Mäßigkeit und stiller Abgeschiedenheit gegeneinander. Das äußere Leben, technischen Prinzipien unterworfen, fließt wenigstens für den Einzelnen geregelter ab und bannt ihn unter strengere Regeln; und im Geistigen triumphiert ein Bildungsideal, an dem jeder teilhaben will und das

---

[1]) II 2, p. 1104a 11 ff. 5, p. 1106a 24.
[2]) II 7, p. 1107a 33 ff.
[3]) II 8, p. 1108b 30 ff.
[4]) II 6, p. 1106b 36 f.

ihm ein gesittetes maßvolles Benehmen aufzwingt. Dieser Gesellschaft entnimmt Aristoteles die Züge für seine Zeichnung der ethischen Tugenden, die daher kein fernes Ideal preisen, sondern gewiß weithin verwirklicht waren.

So bezeichnet die Summe dieser ethischen Tugenden sichtlich die Werte, die in den gebildeten Kreisen des vierten Jahrhunderts herrschten; sie aber entstammten dem alten aristokratischen Denken, das ja schon im vorangehenden Jahrhundert Allgemeingut der höheren Stände wurde, nur liegt in der neuen Zeit zufolge der Subjektivierung, die alles Leben ergriffen hat, auf dem Geistigen ein stärkerer Nachdruck. Die aristokratischen Werte in das Geistige umgebogen, bestimmen den Charakter der von Aristoteles gezeichneten ethischen Tugenden. Tapferkeit und Gerechtigkeit sind Anfang und Ende dieser Liste[1]; daneben werden Sophrosyne, Freigebigkeit, großartiges Benehmen, Seelengröße, Ehrgeiz, Gelassenheit, Schamhaftigkeit genannt, kaum eine Tugend, die nicht schon in den Adelskreisen früherer Zeiten eine Rolle spielte. Bezeichnenderweise fehlt einzig die Frömmigkeit; sie hat ihren geistigen Gehalt völlig an das reine Denken der Wissenschaft und Philosophie abgegeben, und in dem bloß äußerlichen Zeremonienwesen kann der aufgeklärte Philosoph keinen Wert mehr anerkennen. Daß das Recht sich auch auf die Sphäre der Götter erstrecken könne, wie es der älteren Anschauung entsprach, leugnet er ausdrücklich[2]. Alle jene Tugenden aber sind ihrer robust äußerlichen Form entkleidet, die hohe Gesinnung hat in der Wertschätzung die physische Kraft abgelöst. Charakteristisch für die Sphäre, der Aristoteles Zeichnung seiner Tugendideale entstammt, ist es, daß er besondere Tugenden des geselligen Umganges hinzufügt, wie das freundschaftliche Benehmen oder die Gewandtheit, die den Verkehr innerhalb einer gebildeten Gesellschaft in angenehmen Formen halten sollen.

Im übrigen hat sich der qualitative Gehalt dieser Tugenden nicht allzu sehr gewandelt. Sie erscheinen völlig als individuelle Eigenschaften und sind aus jenem Zusammenhang mit dem Gemeinschaftsleben gelöst, der noch bei Plato so eigentümlich ihr Wesen bestimmte[3].

---

[1]) die von III 9 bis V 15 reicht.

[2]) V 13, p. 1137a 26 ff.; vgl. Bd. I, S. 436.

[3]) Vgl. Bd. I, S. 484 f.

Die Mannhaftigkeit als die rechte Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit wird noch immer in erster Linie in der Bewährung kriegerischer Tüchtigkeit gesehen [1]). Um des Schönen willen den Tod im Kampf nicht zu scheuen, gilt vor allem als tapfer, während die gleiche Standhaftigkeit Krankheiten und Gefahren auf der See gegenüber nicht in gleichem Maße gefordert erscheint. Doch erkennt Aristoteles daneben auch eine politische Tapferkeit an, die sich im staatlichen Leben bewährt; auch in ihm ist das Ehrgefühl und das Streben nach dem Schönen die eigentliche Triebfeder [2]). Als eine weitere Abart wird die populäre, rein technische Auffassung erwähnt, der sich Sokrates am nächsten anschloß, nach der die Tapferkeit wesentlich eine Kenntnis der Bedingungen des Kampfes bedeutet. Nur im äußeren Verhalten, aber nicht im Motiv den Tapferen ähnlich sind die Zornigen, die Leichtsinnigen, die sich von guter Hoffnung bestechen lassen, und die Unwissenden, die einfach aus Unkenntnis der Gefahr handeln. Die Sophrosyne soll in der Ergreifung der Lust die Mitte zwischen Zügellosigkeit und Stumpfsinn halten [3]). Freilich nicht alle Lustgefühle kommen hier in Betracht, die geistigen überhaupt nicht und auch von den sinnlichen eigentlich nur die des Tastsinnes, auf dem der Genuß von Essen, Trinken und des Geschlechtsverkehrs beruht. Diese sind die eigentliche Sphäre der Sophrosyne, die Funktionen, die dem Menschen mit den übrigen Lebewesen gemein sind, so daß sie leicht als knechtisch und tierisch erscheinen. Zuchtlos ist, wer in diesen Dingen ein Übermaß an Lust begeht; die Begierden an sich aber sind in ihrem Streben nach dem Angenehmen unersättlich, so daß es vor allem gilt, sie in sicherem Gehorsam der Vernunft zu unterwerfen. Der Begriff der Sophrosyne, der früher eigentlich das ganze passende Benehmen des Gebildeten bezeichnete, hat somit eine entschiedene Einschränkung erfahren, seinen sonstigen Gehalt hat er an andere Begriffe abgegeben. Eine gleiche Verengerung des Begriffs macht sich bei dem des Freien würdigen Gebahren geltend, das in dem demokratischen Athen seit lange einen der wichtigsten Vor-

---

1) III 9—12.

2) Der Begriff des Schönen wird hier ganz in dem alten Sinne genommen, nach dem er die Summe aristokratischer Werte bezeichnete. Vgl. Bd. I, S. 83 Anm. 7. Das καλόν ist der gemeinsame Grund aller Tugenden IV 4, p. 1122b 6 f.

3) III 13—15.

züge des Mannes bildete [1]). Es bedeutet nur noch die vornehme Art sich in Geldangelegenheiten zu verhalten und freigebig die Mitte zwischen dem Geizigen und dem Verschwender einzunehmen. Im Gelde sieht ein solcher keinen eigentlichen Wert und nimmt daher lieber aus seinem eigenen Vermögen, als daß er andere darum anginge. Die Verschwendung, an sich keine unedle Eigenschaft, steht der Freigebigkeit näher als der Geiz. Eine gesteigerte Freigebigkeit ist die Großartigkeit, die nur der sich leisten kann, der über bedeutende Mittel verfügt [2]). Sie zeigt sich bei bedeutenden und vornehmen Leistungen, bei Tempelbauten, Opfern, Choregien, auch bei Hochzeiten und Festen, während es eine Übertreibung ist, großartig auch bei geringeren Anlässen sein zu wollen, und andrerseits der Kleinliche bei einem großen Aufwand überall im Einzelnen spart und nur zögernd gibt. Die Seelengröße erscheint, da sie jede andere Tugend voraussetzt, als der Schmuck aller Tugenden [3]), in ihr faßt sich die ganze Summe des edeln, vornehmen Wesens zusammen. Besitzt sie doch der, welcher sich großer Dinge für wert hält und ihrer wirklich wert ist, während der niedere Sinn sich selbst zu wenig, der aufgeblasene zu viel Wert beilegt. Daher bezieht sie sich vor allem auf den höchsten äußeren Wert, die Ehre. Um ihrer aber wahrhaft würdig zu sein, muß ihr Träger jede Tugend und vor allem das maßvolle Wesen, das sie alle bedingt, völlig sein eigen nennen. Über äußere Güter ist er erhaben, obwohl das Glück ihm meistens günstig ist; er versteht richtig Wohltaten zu erweisen, mag aber selbst keine empfangen, nur wo große Ehren ihm winken, unternimmt er etwas. In seinem Wesen ist er offen und rückhaltlos im Lieben und Hassen, nur dem Volke gegenüber bedient er sich gern der Ironie. Einem fremden Willen kann er sich nicht anbequemen, sowenig er irgend etwas zu bewundern vermag, denn nichts ist ihm zu groß. Für erlittene Beleidigungen hat er kein Gedächtnis, wie überhaupt andre Personen ihn wenig kümmern; auf das Schöne und Edle ist sein Streben gerichtet, nicht auf den Vorteil. In diesen Charakterzügen der Großartigkeit und Seelengröße spricht sich das Wesen der Zeit in seinen höchsten Steigerungen aus, wie es in ihren großen Männern und Herrschern hervortrat.

[1]) ἐλευθεριότης IV 1—3. [2]) μεγαλοπρέπεια IV 4—6.
[3]) μεγαλοψυχία IV 7—9.

Betätigen sich die bisher besprochenen Tugenden mehr im öffentlichen Leben, so umfaßt eine zweite Gruppe vor allem die lobenswerten Eigenschaften, wie sie im privaten Verkehr zutage treten. Ihnen können wir die Gelassenheit zuzählen, welche die rechte Mitte zwischen einer zu starken und einer zu schwachen Neigung zum Zorn bezeichnet[1]). Gar nicht zu zürnen, findet oft mit Recht Tadel, obwohl das Übermaß der menschlichen Natur näher liegt, sei es, daß man zu rasch oder nicht bei der rechten Gelegenheit zürnt oder schwer wieder zu versöhnen ist. Ferner muß man suchen, die rechte Mitte zwischen gefallsüchtigen Schmeicheleien und einem streitsüchtigen, mürrischen Wesen zu finden, eine Art des Umgangs, wie sie besonders unter Freunden üblich ist[2]). Man wird lieber Angenehmes tun und sagen, aber auch tadeln, wenn dem Andern aus seinem Verhalten ein größerer Schade entspringen wird, dabei aber zwischen Hochgestellten und Niederen, näheren und entfernteren Bekannten unterscheiden. Auch in der Art, über sich selbst zu reden und sich selbst zu geben, gibt es eine Mitte der Wahrhaftigkeit zwischen der Prahlerei und der ironischen Selbstverkleinerung[3]). Die letztere kann freilich, wenn sie nur das Selbstlob vermeiden will, Zeichen einer sehr feinen Sitte sein. Wo sie übertrieben wird — wir denken an die Kyniker — wird sie zur Prahlerei. Was aber dem geselligen Verkehr eigentlich erst seine Würze gibt, ist die Unterhaltung, die sich soweit nicht sachlich gerichtet in Scherzen bewegt. Hier die rechte Mitte zu halten zwischen dem Possenreißer, der unter allen Umständen Lachen erregen will, daher keinen schont und auch vor unanständigen Reden sich nicht scheut, und dem Mürrischen, der weder Späße macht, noch welche versteht, ist Sache der Gewandtheit[4]). Der Gewandte wird den Witz am rechten Ort und in der rechten Weise anzuwenden wissen. Dagegen will Aristoteles weder die Schamhaftigkeit noch die Mäßigkeit zu den eigentlichen Tugenden rechnen[5]).

---

[1]) πραότης IV 11.
[2]) IV 12. [3]) IV 13.
[4]) ἐπιδεξιότης IV 14.
[5]) αἰδώς und ἐγκράτεια IV 15. Der letzteren widmet er VII 1—11 eine ausführliche Untersuchung, die aber für sein ethisches Ideal neben den Begriffen der σωφροσύνη und der πραότης keinen wesentlich neuen Ertrag abwirft. Der Begriff der Gerechtigkeit (Buch V) wird erst später zusammen mit Aristoteles Rechtsphilosophie zu erörtern sein.

Platos Tugendlehre, wie wir sie am ausgeführtesten im Staate finden, verknüpfte zwei schon für das allgemeine ethische Denken wichtige Gedankenkreise. Sie machte sich die wesentlichen Inhalte der aristokratischen Wertungen zu eigen, aber sie gab diesen eine neue Spitze in dem mystischen, ins Philosophische umgewandelten Begriffe der Weisheit. Diese zwei Kreise bestimmen auch die aristotelische Ethik, nur verläßt sie die strenge Geschlossenheit, mit der Plato alle Einzelinhalte in einen einheitlichen Zusammenhang einbezogen hatte, sie ist nicht mehr bemüht, die einzelnen Tugenden und ihre Anzahl als das notwendige Produkt der Seele und ihrer Gliederung nachzuweisen, sondern reiht lässiger, ihrem empiristischen Standpunkt entsprechend, die Tugendbegriffe aneinander, die sie mit einer gewissen Willkür dem naiven Denken entnimmt. Dabei umschreiben aber im ganzen die ethischen Tugenden, die wir bisher kennen gelernt haben, den Gehalt des aristokratischen Denkens, wie er, nur leise ins Geistige umgebogen, in der gebildeten Gesellschaft der Zeit weiterlebte. Ihnen reihen sich nun in den theoretischen oder dianoëtischen Tugenden, die einzig der Vernunft als solcher zukommen, Begriffe an, die ihre Abstammung aus der alten mystischen Weisheit nicht verleugnen können, so sehr dieser Zusammenhang auch gelockert sein mag. Da die Vernunft der Quell alles sittlichen Verhaltens ist, so besitzt sie ihre eigene Vollkommenheit, unabhängig von jeder Wirkung auf die Affekte. Der affektive Seelenteil wird zu einem sittlich wertvollen nur, wo die Vernunft in ihn eingreift, die Vernunft dagegen trägt ihren Wert in sich selbst. Aristoteles unterscheidet hier, wie schon bemerkt, eine doppelte Vernunft, eine wissende oder erkennende und eine überlegende oder beratschlagende [1]). Jene ist in dem eigentlich theoretischen Verhalten tätig und richtet sich daher auf die notwendigen Gegenstände; diese betätigt sich in dem Gebiet des Zufälligen, der Welt des menschlichen Handelns, sie ist es, welche die Affekte und Begierden regelt und sie auf ihr richtiges Maß zurückführt. Neben diesen wird dann weiterhin noch die hervorbringende Vernunft genannt, die sich ebenso wie die praktische im Gebiet dessen bewegt, was auch anders sein kann, dabei aber nicht auf ein Handeln, sondern auf ein Schaffen geht [2]). Aus dieser dreifachen Gliederung

[1]) VI 2, p. 1139a 12.

[2]) VI 4.

der Vernunft entspringen fünf verschiedene Verhaltungsweisen, in der Wissenschaft betätigt sich die theoretische Vernunft[1]), in der Kunst die poietische oder hervorbringende[2]), in der Einsicht die praktische[3]). Kunst und Einsicht gehen beide auf das Zufällige, aber dabei hat jene ihren Zweck außer sich, das Handeln dagegen ist Selbstzweck. Der Verstand hat es mit den Prinzipien der Wissenschaft zu tun, welche diese selbst sich nicht zum Gegenstand machen kann[4]), Verstand und Wissenschaft in ihrer Verbindung endlich ergeben die Weisheit, die höchste Wissenschaft, welche die letzten Prinzipien umfaßt[5]). So erhebt sich die Vernunft aus dem Gebiet des Empirisch Einzelnen, in das sie durch die Kunst schaffend eingreifen will, an dem sie in der Einsicht, welche die Triebe regelt, handelnd sich betätigen will, in der Wissenschaft zu der Betrachtung des notwendigen und unveränderlichen Seins, um schließlich in der Weisheit bis zu den letzten Prinzipien, den Gegenständen der Metaphysik, vorzudringen.

Weitaus am höchsten aber steht dem Denker unter allen vernünftigen Betätigungen die rein theoretische, ihr widmet er am Ausgang seines Werkes Worte einer tiefen Begeisterung, die sich völlig von dem nüchternen und kühlen Tone seiner sonstigen Betrachtungen abheben[6]). In dem theoretischen Leben muß die vollendete Glückseligkeit beschlossen liegen, weil in ihr die höchste Funktion des Menschen, die Vernunft, rein zur Entfaltung kommt. Die mit der Weisheit verbundene Lust ist die reinste und beständigste. Alle sonstigen Werte bedürfen Anderer, um sich betätigen zu können, nur die Wahrheit genügt sich selbst und kann auch den Einsamen völlig erfüllen, und sie allein erstrebt keine äußeren Güter, sondern wird einzig um ihrer selbst willen geliebt. Ketten doch alle praktischen Tugenden den Menschen an das äußere Leben und lassen ihn niemals zur Ruhe kommen, die Muße aber ist ein höherer Zustand als die Geschäftigkeit, ist sie doch deren Ziel. Sie besitzt einzig, wer das theoretische Leben erwählt hat. Und nur er besitzt sich selber ganz; denn da die Vernunft das eigentliche Sein des Menschen ausmacht, lebt er nur so das ihm eigene Leben, auf jedem anderen Wege strebt er

---

1) VI 3. 2) VI 4.

3) φρόνησις VI 5.

4) νοῦς VI 6. 5) VI 7.

6) X 7.

einem fremden Gute nach. Dies Leben heißt mit Recht ein göttliches, denn die Weisheit ist die einzige Tugend, die den Göttern zukommen kann; jede andere würde ihr Wesen herabsetzen [1]). Nur im Denken kann ihre Tätigkeit bestehen, in ihm genießen sie die höchste Seligkeit. An ihr hat auch der Mensch teil, soweit er sich dem reinen Denken ergibt; er ist daher — wie Aristoteles den Grundgedanken seiner Philosophie in der populären Sprache des Mythus ausdrückt — am meisten von den Göttern geliebt [2]). In seinem vernünftigen Denken strebt der Mensch dem Weltengrunde zu, der in Gott als dem ersten Beweger selbst reines Denken ist. So klingt auch Aristoteles Ethik in die mystische Weisheit aus, die den Menschen des Göttlichen vergewissern will, indem sie ihn auf sich selbst verweist. Und er verbindet damit den in aller griechischen Ethik herrschenden Gedanken, daß in seiner wahren Natur einzig das höchste Gut für den Menschen beschlossen liegt. Die Entfaltung der Persönlichkeit ist ganz im Sinne seiner Metaphysik der Grundgedanke der aristotelischen Ethik, sie vollendet sich in der Vernunft, durch die der Mensch zugleich teilnimmt an dem göttlichen Grunde der Welt, der als höchster Zweck allem Sein die Bestimmung aufprägt.

Diese Ethik ist durchaus empirisch begründet. Die geltenden Werte faßt Aristoteles in seinem System zusammen, nicht aus bloß geforderten entwickelt er es. Daher wird für ihn die Schilderung des bestehenden sittlichen Lebens von größter Wichtigkeit; seine Ethik ist auf weiten Strecken eine deskriptive. Den vollen Inhalt dieser Schilderung auszuschöpfen, kann hier unmöglich unsere Aufgabe sein, ist sie doch weit weniger für Aristoteles selbst als für das Leben seiner Zeit charakteristisch und mußte daher öfter schon im vorangehenden Kapitel herangezogen werden. Nur ihre allgemeinen Prinzipien sind jetzt noch zu betrachten, um Aristoteles Auffassung des Menschen kennen zu lernen. Er erweist sich auch hier als der echte Sohn des vierten Jahrhunderts, im Gegensatz zu seinem Lehrer Plato, der nur noch ganz vereinzelte, ins allgemeine gezeichnete Typen herausgegriffen hatte, deren Wesen er in genauer Parallele zu dem der Staaten und Stände schilderte, denen sie angehörten. Die Ge-

[1]) X 8, p. 1178b 7 ff.
[2]) X 9, p. 1179a 22 ff.

meinschaft prägte dem Einzelnen damals noch seinen Charakter auf. Davon ist jetzt keine Rede mehr; jeder Zusammenhang der Menschentypen mit dem staatlichen Leben ist zerrissen. Damit hängt es zusammen, daß Plato jene Typen völlig ausschließend einander gegenüberstellte, je nach der in ihnen herrschenden Funktion. Aristoteles dagegen erkennt, daß das Wesen des Individuums nicht einfach durch die Vorherrschaft eines Seelenteils erschöpft ist, sondern in einer Mannigfaltigkeit einzelner Affekte und ihrem Verhältnis zur Vernunft gegeben ist. Und wie er das konkrete Individuum als eine innere Mannigfaltigkeit erfaßt, versteht er den einzelnen ethischen Begriff weit feiner zu differenzieren. Er ist nicht mehr eine starre Einheit, in einem bestimmten Teil der Seele oder einem bestimmten Verhältnis ihrer Teile zueinander begründet, er löst sich auf in eine Mannigfaltigkeit von Erscheinungsformen, die zum Teil auf ganz verschiedenen psychischen Voraussetzungen beruhen. Wenn Aristoteles, obwohl er sich dieser Unterschiede wohl bewußt ist, sie doch unter einem Begriff noch zusammenfaßt, so geschieht es meist einfach im Anschluß an den Sprachgebrauch, der jene Differenzen mit einem einheitlichen Worte deckt. Empirisch greift er die in der Sprache gegebenen Begriffe auf, umschreibt ihr Anwendungsgebiet und zeigt seine mannigfachen Bedeutungsschattierungen. So schmiegt sich die Beobachtung viel näher dem realen Leben an und kaum eine in der Wirklichkeit entwickelte Lebensform entgeht dem aufmerksamen Betrachter. Das individuelle Leben der Zeit, da jeder seine eigene Art unabhängig von der der Gesamtheit ausbildet und so ein großer Reichtum von eigenartigen Charakterformen sich entwickelt, ist das Objekt seiner Schilderung.

Der veränderte Standpunkt Leben und Welt gegenüber befähigt Aristoteles, diese Fülle aufzufassen, an der der Denker Plato höchstens im Alter nicht mehr ganz achtlos vorüberging. Für diesen kam solchen Charaktertypen kein Interesse an sich zu, sie wurden nur geschildert in ihrer näheren oder entfernteren Stellung zu dem ethischen Ideal. Ganz anders Aristoteles. Ihn interessieren die Menschentypen durchaus um ihrer selbst willen, und mit sichtlicher Freude geht er ihren mannigfachen Variationen nach. Gerade in der Fülle findet das Interesse auch dieses Ioniers seine höchste Befriedigung. Und dabei mißt er sie nirgends unmittelbar an seinem Ideal; sein Interesse ist

auch hier nicht ethisch bestimmt, sondern umfaßt mit gleicher Liebe alle Gestaltungen des empirischen Lebens. Ihm ist es dabei selbstverständlich, daß die Tugenden geistige Inhalte bedeuten, im Gegensatz zu der älteren Zeit, die das Wesen der Tugend nur in ihren äußeren Betätigungen erblickte. Was wir in dieser Beziehung bei Plato sich langsam anbahnen sahen, ist jetzt voller Besitz geworden [1]. Von innen heraus versteht Aristoteles die sittliche Persönlichkeit, ihr äußeres Verhalten ist ihm nur noch ein Wegweiser, um nach ihren psychischen Motiven zu suchen. Seelische Funktionen, Triebe, Affekte oder Akte der Vernunft, machen das Wesen der Tugenden aus [2]. Und der Sinn für die Wirklichkeit läßt jetzt viel feinere Schwankungen des seelischen Lebens erkennen. Wohl schließt sich Aristoteles in der allgemeinen Gliederung des Seelenbegriffs den platonischen Distinktionen an, nur bestimmt er den affektiven Seelenteil weiter, insofern er ihm auch die Begierden und Triebe zurechnet [3] und ihm nur den Zeugungs- und Ernährungstrieb unterordnet, die rein animalischen Funktionen, die bei Plato ungeschieden dem begehrenden Teil mit zufielen. So hebt er psychologisch korrekt den bei Plato durch ethische Motive bedingten Unterschied zwischen Affekten und Begierden wieder auf, indem er ihre gemeinsame Grundlage in den emotionalen Funktionen erkennt. Und zugleich spaltet sich der leidenschaftliche Seelenteil der platonischen Philosophie in eine reiche Mannigfaltigkeit einzelner Affekte, die es erlaubt, die Begriffsbestimmung inniger den konkreten Bewußtseinszuständen anzuschmiegen.

Damit aber haben wir die Schranke der aristotelischen Auffassung des Innenlebens erreicht, eine Schranke, die für ihn wie für seine ganze Zeit gilt. Es ist bezeichnend, daß Aristoteles die intellektuellen Funktionen von der einfachen Empfindung bis zu den höchsten logischen Betätigungen aufs feinste zu unterscheiden versteht, dagegen den emotionalen weit weniger seine Aufmerksamkeit zuwendet. Hier fehlt eine feinere, von psychologischen Voraussetzungen ausgehende Analyse durchaus. Statt dessen treten die einzelnen Affektbegriffe

---

[1]) Vgl. Bd. I, S. 440. 484 f.

[2]) Auch in der Rhetorik II 2—11 werden die Affekte psychologisch, nicht mehr nach ihren Äußerungsweisen definiert.

[3]) Nik. Eth. I 13, p. 1102b 30 wird er geradezu ἐπιθυμητικὸν καὶ ὀρεκτικόν genannt.

ein, die einfach dem populären Sprachgebrauch entnommen sind, ohne genauer auf ihr Wesen hin untersucht zu werden. Und obwohl der Philosoph öfter selbst darauf hinweist, wie wenig sie sich mit den verschiedenen ethischen Verhaltungsweisen wirklich decken, wie ein Wort ganz verschiedenes bezeichnet, so haben ihn diese Bedenken doch nicht veranlaßt, über jene Allgemeinbegriffe hinaus zu den psychischen Funktionen vorzudringen, denen die oft schon recht komplizierten Affekte ihre Entstehung verdanken. Darin ist er ganz ein Kind seiner Zeit und ihres eminenten Intellektualismus. Die Subjektivierung des Seelenlebens kommt in erster Linie dem Intellekt zugute, während das Gefühl keine dominierende Rolle mehr spielt[1]); so wird der Mensch jetzt wohl von seiner Innerlichkeit her erfaßt, aber sein Gefühlsleben bleibt trotzdem unbekanntes Land. Ihm schieben sich als eine notwendige Folge der reflektierten Auffassung der Wirklichkeit irgendwelche logische Prozesse unter. Wie Aristoteles die Willenshandlung als eine Art Syllogismus auffaßt, dessen Schlußsatz die Handlung ist, so schildert er zumeist das psychische Verhalten der Menschen als aus einer heimlichen Überlegung entstanden. Damit wird er der erste große Vertreter der intellektualistischen Psychologie, so sehr er sich der Bedeutung der Affekte für das Ethische bewußt ist. Deshalb haftet auch seiner Schilderung noch immer etwas von jener äußerlichen Weise an, die den Tugend- und Affektbegriffen ursprünglich zukam. Begnügt er sich mit den alten, dem Sprachgebrauch einfach entlehnten Begriffen, die zunächst lediglich äußere Verhaltungsweisen bezeichneten, so gelingt es nicht, diese Äußerlichkeit ganz zu überwinden, da sie in dem Intellektualismus eine neue Stärkung erfährt. Indem die Gefühle als logische Prozesse gedeutet werden, können sie wesentlich nur nach ihren Vorstellungsinhalten unterschieden werden. Statt die einzelnen Gefühlsnüancen wirklich zu analysieren, werden zumeist einfach die Objekte genannt, auf die sie sich beziehen[2]). Die der gewöhnlichen Sprache entnommenen psycho-

---

[1]) Vgl. oben S. 28 f.

[2]) In der Rhetorik II 2—11 sind die verschiedenen Affekte lediglich als Lust oder Unlust mit Angabe der äußeren Umstände definiert. Diese werden dann aufs feinste unterschieden und geschildert, in dem Gefühl selbst dagegen gar keine Schwankungen mehr bezeichnet. Das gleiche gilt in der Hauptsache für die Schilderung der Charaktertypen ebd. 12—17.

logischen Begriffe reichen eben nirgends aus, um die Fülle des beobachteten Lebens zu erfassen. So erklärt es sich, daß auch die aristotelische Auffassung des Charakters, da sie den Verwebungen des Gefühls nirgends tiefer nachforscht, mehr an seiner Außenseite haften bleibt. Nicht was der Mensch seinem psychischen Habitus nach ist, sondern was er tut, muß uns seinen Charakter vornehmlich schildern [1]. Stärker sollte sich diese Veräußerlichung noch in den Typenschilderungen der aristotelischen Schule geltend machen, während Aristoteles selbst, der ganzen Tendenz seiner Metaphysik und Ethik entsprechend, doch stets wieder bestrebt ist, den Menschen als Persönlichkeit von seinem Innern aus zu verstehen.

Eür die gesamte ältere Zeit war die Auffassung der individuellen Persönlichkeit nach den privaten oder staatlichen Verhältnissen orientiert, denen sie angehörte. Ihnen entstammten die Normen, denen der Einzelne sein Leben einzugliedern hatte, sie bestimmten seinen Charakter; die Frage nach seiner Stellung zu der Gesamtheit war überall für seine Beurteilung maßgebend. Die aristotelische Ethik ist darin ein echtes Produkt der neuen Zeit, daß sie diesen Zusammenhang, der die Gesamtheit zum bestimmenden Faktor für die Individualität macht, gänzlich fallen gelassen hat. Sie ist in sich verständlich ohne jeden Rekurs auf soziale Normen; in der Entfaltung der Persönlichkeit sieht sie den sittlichen Wert, in das Individuum ist Grund wie Ziel des Sittlichen verlegt. Trotzdem ist auch ihr das Gemeinschaftsleben nicht ohne Bedeutung, nur liegt sie in einer fast entgegengesetzten Richtung. Da hier alles auf die Individualität gestellt ist, kann auch die Gemeinschaft nur von der Individualität her ihre Begründung erfahren, nicht sie darf mehr den Einzelnen und seinen Charakter bestimmen, vielmehr wird sie selbst von ihm bestimmt; der Einzelne besitzt sein Dasein nicht mehr um ihretwillen, sondern sie besteht um des Einzelnen willen. Der Mensch ist ja aufs Handeln angelegt, sein tätiger Charakter aber weist ihn entschieden über sich selbst hinaus und auf die Gemeinschaft hin, in der er allein zu wirken vermag. Er bedarf der Anderen, um im Handeln seine Persönlichkeit voll zu entfalten. So vollendet sich auch hier die Persön-

---

[1]) Vgl. das oben S. 59 Anm. 1 über den Begriff ἀναίσθητος Bemerkte.

lichkeit ganz erst in der Gemeinschaft, aber diese trägt ihren Wert von der Persönlichkeit zu Lehen. Darum bildet die Politik die Krönung der Ethik, in der sie ihre Fundamente besitzt, während noch Plato aus den politischen Bedingungen die Tugenden der Einzelnen ableitete.

Die Ethik führt bis an die Schwelle der Politik. Deshalb setzt schon sie sich einzelne private Verhältnisse zum Problem, die den Übergang zu jener vorbereiten. Gewisse Zwischengebiete zwischen Individuum und Staat, die früher durchaus als Teilgebiete des politischen Lebens erschienen, werden jetzt erstmals nach ihrer rein privaten Bedeutung gewürdigt. Es ist vor allem die Freundschaft, die Aristoteles schon in seiner Ethik behandelt, indem er ihr freilich eine viel weitere Bedeutung zuschreibt, als der Begriff bei uns besitzt. Dies ganz private, den Einzelnen mit dem Einzelnen verknüpfende Verhältnis empfing ja im vierten Jahrhundert eine so hohe Bedeutung, daß alle anderen sozialen Verhältnisse, Ehe und Familie, Interesse nur erwecken, soweit auch in ihnen eine gegenseitige Freundschaft zum Ausdruck kommt[1]; selbst die Staatsverfassungen werden gelegentlich nach der Art der in ihnen verwirklichten Freundschaft charakterisiert, als ob sie an dem privaten Verhältnis der Einzelnen zueinander ihr Wesen besäßen[2]. Wir haben die Entwicklung dieses Begriffes von seiner Entstehung in den aristokratischen Kreisen her, wo die liebende Freundschaft zugleich ein erzieherisches Verhältnis in sich schloß, bis herab zur platonischen Philosophie verfolgt, in der er einen ungeahnt reichen und neuen Inhalt empfing. Neben dieser auf den Eros gegründeten Freundschaft lief aber seit alters eine andere, mehr äußerliche her, die in irgend einer sozialen Gemeinschaft begründet ruhte. Die Angehörigen eines gemeinsamen Kultes, politischen oder sonstigen Verbandes betrachteten sich auch in dieser gemeinsamen Beziehung auf einen Mittelpunkt als einander befreundet. Naturgemäß ließ diese Art der Freundschaft die verschiedensten Abstufungen zu von der nur äußerlichen Verbindung zu gemeinsamen praktischen Zwecken bis zu der innigen Verbindung der Glieder einer Familie. All diese Formen, nur weiter differenziert, sind noch im vierten Jahrhundert lebendig und werden

[1]) Nik. Eth. VIII 14. [2]) VIII 13.

von Aristoteles gewürdigt[1]). Weithin durchdringt das äußere Leben die Freundschaft, die zu gemeinsamen praktischen Zwecken geschlossen wird; das Vereinsleben der Zeit, das fast ganz seinen Zusammenhang mit öffentlichen und religiösen Zwecken verloren hat, ruht ganz auf diesem Zusammenschluß Einzelner, die durch ihren Beruf auf die gleichen Wege gewiesen werden. Dies ist die äußerlichste Art der Freundschaft, die nur den gemeinsamen Nutzen bezweckt[2]). Sie ist die allervergänglichste, denn sie richtet sich gar nicht auf die Persönlichkeit des Freundes selbst, sondern benutzt nur die Verbindung mit ihm als ein Mittel zur Erreichung anderer Zwecke. Die erotische Freundschaft lebt in ihrer niederen Form fort, wo die Verbindung auf die Lust gegründet ist[3]). Sucht das Alter den Nutzen in der Freundschaft, so die Jugend die Lust, darum ist auch ihre Freundschaft hinfällig wie die Lust, der sie einzig dienen soll. Aber aus der erziehenden Liebe des aristokratischen Denkens hat sich noch eine höhere Form der Freundschaft entwickelt, die ihren geistigen Gehalt festhält und nur die äußere erotische Form aufgibt. Diese Lösung einer ursprünglich so festen Verbindung ist bezeichnend für die neue Zeit, in der das bloß Sinnliche einer gewissen Mißachtung verfällt und nun gar die Knabenliebe durch den dominierenden ionischen Einfluß als etwas Schimpfliches gilt. Aber der tiefere Sinn jener Männerfreundschaft lebt fort, ja er kann erst jetzt, da er die Schlacken, die ihm ursprünglich anhafteten, abgestreift hat, seinen ganzen Reichtum entfalten.

Die vollkommene Freundschaft sucht nicht Nutzen oder Lust, sondern das Gute[4]). Um der Tugend willen ist sie eingegangen und in ihr erstrebt man ebenso sehr das Wohl des Freundes wie das eigene. Sie ist die einzig beständige, so lange den Freunden die Tugend treu bleibt, auf die sich ihr Verhältnis gründet; sie ist gut und angenehm für beide, weil sie das Wohl des anderen sucht, aber zugleich in sich selbst ihren Wert trägt. Freilich kommt sie nur selten vor und erfordert Zeit und Gewöhnung; ältere und verschlossene Leute werden sie überhaupt nicht leicht schließen[5]). Nur auf wenige

---

[1]) Vgl. oben S. 49 f.

[2]) VIII 3, p. 1156a 10 ff.

[3]) ebd. p. 1156a 31 ff.

[4]) VIII 4. [5]) VIII 7, p. 1158a 1 ff.

kann sich diese Art der Freundschaft beziehen [1]). Sie setzt sich nichts äußeres mehr zum Zweck, sondern die Persönlichkeit selbst, die eigene wie die des Freundes. Sich selbst wie den Freund will sie zum Guten und Rechten führen; was der Mensch sich selbst wünscht, die Entfaltung des Guten in seiner Seele, das wünscht er dem Freunde, seinem anderen Selbst [2]). Weil alle Tugend aber sich betätigen muß, so ist die Freundschaft eine notwendige Bedingung zur Entfaltung der sittlichen Persönlichkeit. Wie der Reiche und Mächtige der Freunde bedarf, um von seinen Mitteln Gebrauch zu machen und glänzend sein Leben darzustellen, so der Edle, um an ihnen seine Tugend zu bewähren. Ihm ist die Freundschaft eine Erweiterung des eigenen Selbst, die ihm neue Möglichkeiten des rechten Handelns erschließt. Darum ist das Lieben wichtiger als das Geliebtwerden, in der Liebe selbst, die eine Bereicherung der Persönlichkeit bedeutet, ruht der höchste Wert der Freundschaft [3]). Gibt es doch eine Liebe, die keine Gegenliebe mehr fordert, wie viele Mütter ihre Kinder noch lieben, von denen sie völlig getrennt sind [4]). Aus diesem Charakter der Liebe erklärt es sich, daß eine Freundschaft auch zwischen Ungleichen wie zwischen Eltern und Kindern, Mann und Frau, Herrscher und Untertan, Genie und Durchschnittsmensch möglich ist [5]). Denn wenn sich hier das Verhältnis nach der Würdigkeit richtete, müßte der Überlegene mehr Liebe empfangen; wo aber dies in Wahrheit der Fall ist, da entsteht allzu leicht ein Verhältnis der Schmeichelei, das aller Liebe im Innersten fremd ist, weil hier der Freund von dem Freunde geehrt werden will, die Ehre aber nur ein äußeres Gut ist, das nicht, wie die Freundschaft, um seiner selbst willen geschätzt wird. Vielmehr ist gerade die Liebe des überlegenen Teiles zumeist die höhere, weil die Liebe im Geben ihr Wesen besitzt und im Schenken sich die eigene Persönlichkeit entfaltet. Der Wohltäter liebt den Beschenkten mehr als dieser jenen, denn er liebt in ihm

---

[1]) ebd. p. 1158a 10 ff. XI 10, p. 1170b 29 ff. Der Ehe erkennt übrigens auch Aristoteles diese Form der Freundschaft noch nicht zu; sie wird nur um des Nutzens oder des Angenehmen willen geschlossen VIII 14, p. 1162a 24 f.

[2]) IX 4, p. 1166a 10 ff., vgl. 31 f.

[3]) VIII 10, p. 1159a 33 ff.

[4]) VIII 9, p. 1159a 27 ff.

[5]) VIII 8, p. 1158b 11 ff.

sein eigenes Werk, das Bewußtsein seines eigenen Handelns [1]). Der Überlegene wird dem schwächeren Teil eine größere Liebe widmen, weil er in ihm die Möglichkeit, sich zu betätigen, erkennt, weil er als der Reichere in dieser Freundschaft mehr gibt als empfängt [2]). Lieben ist Handeln und Geliebtwerden ist Leiden, nur in jenem entfaltet sich der Mensch ganz und erlebt seinen höchsten Zustand [3]). In diesem letzten Sinne kann es auch eine Selbstliebe geben, die nicht wie die niedere, auf äußere Güter gerichtete verwerflich ist, sondern geradezu gefordert werden muß [4]). Es ist das tiefe Glück der sittlichen Persönlichkeit in sich selbst, aus dem notwendig auch edle Taten für andere entspringen, da der Edle den kurzen Hochgenuß der Tugend einem langen Leben voll Mittelmäßigkeit vorziehen wird. Aber auch er kann der Freunde nicht entraten [5]). Nur scheinbar genügt er sich selbst, weil er Freundschaften, die auf den Nutzen oder die Lust gehen, nicht bedarf. Mit dem edlen Freunde will er in der Betätigung für ihn sein eigenes Dasein höher empfinden.

Das Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit wurde für das ältere Denken von dem Begriff der Gerechtigkeit umschlossen. Das Recht umfaßte die Summe all jener in Staat, Sitte und Religion ausgesprochenen Normen, denen der Einzelne sein Leben eingliedern sollte. Es bezeichnete recht eigentlich die Heteronomie der gesamten älteren Moral, die den Einzelnen sich den objektiven Mächten einfügen hieß, ohne einen Versuch zu machen, das Sittliche aus seinem eigenen Wesen abzuleiten. Der alte Spruch, daß in der Gerechtigkeit alle Tugend beschlossen liege, ist in diesem Sinne zu verstehen [6]). Noch in Platos Definition der Gerechtigkeit, nach der jeder das Seine tun soll, wirkt diese Auffassung nach, er überträgt sie aus dem politischen Leben ohne weiteres auf die Seele des Menschen. Erst Aristoteles wird ganz dem Standpunkt der neuen Zeit gerecht, die alle Werte und also auch den des Rechts aus den Bedingungen des Subjekts ableiten will. Nicht im Zusammenhang mit der Politik behandelt er es, sondern innerhalb der Ethik als die individuelle Tugend der Gerech-

---

1) IX 7, p. 1167b 17 ff.
2) VIII 10, p. 1159a 33 ff. 14, p. 1161b 18 ff.
3) IX 7, p. 1168a 19 ff.
4) IX 8. 5) IX 9.
6) Bd. I, S. 57 Anm. 1.

tigkeit. Dabei gibt er dem Begriff eigentlich keinen neuen Inhalt, sondern schließt sich auch hier an die Gedankengänge der älteren Zeit an, nur ihre Begründung wird eine völlig neue. Er unterscheidet eine allgemeine und eine besondere Gerechtigkeit[1]). Jene faßt er ganz in dem alten Sinne als das Gesetzliche und an die demokratischen Ideen der Zeit anknüpfend als das der Gleichheit Angemessene[2]). Ungerecht ist der Gesetzesübertreter, alles Gesetzliche ist gerecht. Sich einfügen in die objektiven Maße des Daseins, nicht herauszutreten aus der allgemeinen Haltung des Lebens, darin wird noch immer das Wesen der Gerechtigkeit gesehen. In den Gesetzen aber ist die Summe aller ethischen Werte als Forderungen enthalten, sie verlangen, was die Wohlfahrt des politischen Ganzen schafft und erhält[3]). Dazu aber gehören alle Tugenden, sie fordern daher auch Mut, Sophrosyne, Gelassenheit. Deshalb umfaßt in der Tat die Gerechtigkeit alle Tugenden, und der alte Spruch besteht zu Recht, aber sie bezieht sich dabei auf den Verkehr mit anderen Menschen. Fragen doch die Gesetze nicht nach der Gesinnung, sondern nur nach dem Handeln, sie fordern die Betätigung jener Tugenden, während ihr bloßer innerer Besitz sie nicht kümmert. So ist die Gerechtigkeit die vollendete Tugend, soweit sie sich im praktischen Verhalten den anderen Menschen gegenüber äußert[4]). Darum erscheint sie oft als die höchste der Tugenden, weil sie die praktische Anwendung der vollendeten Tugend ist, und erst in der Praxis sich die Tüchtigkeit des Mannes bewährt. In diesem Sinne also unterscheidet sich die Gerechtigkeit nicht von den übrigen Tugenden, sondern ist diese selbst, nur nach außen gewandt. So wird hier die Gerechtigkeit, obwohl sie noch immer als das Einfügen in die objektiv festgelegten Normen erscheint, doch von der entgegengesetzten Seite her betrachtet, auch sie wird begründet aus dem Wesen der sittlichen Persönlichkeit. Der Mensch ist nicht gerecht, indem er den Gesetzen gehorcht, und wird dadurch zu einem Tugendhaften, vielmehr weil er tugendhaft ist, handelt er an sich gerecht und erfüllt ohne weiteres die Forderungen der Gesetze. Für ihn bedarf es der Gesetze eigent-

[1]) Nik. Eth. V 4, p. 1130a 32 ff.
[2]) V 2, p. 1129a 32 ff.
[3]) V 3, p. 1129b 14 ff. 5, p. 1130b 20 ff.
[4]) V 3, p. 1129b 25 ff.

lich nicht mehr, da er von selbst handelt, wie sie es befehlen. Sie sind gewissermaßen nur Maßstäbe, in denen sich die sittlichen Werte des Subjekts objektiviert haben und nun äußerlich in die Erscheinung treten, damit an ihnen alles sittliche Handeln gemessen werden könne. Sie finden ihre Begründung aus der Sittlichkeit des Subjekts, während diese früher in ihnen begründet war.

Die ältere Rechtsentwicklung beruhte auf einer Spannung und stets von neuem versuchten Ausgleichen zwischen den in den objektiven Mächten niedergelegten Normen und den Rechten des Individuums, das sie, je mehr es aus jenen Mächten zur Selbständigkeit heraustrat, umso entschiedener geltend machte [1]). Es mußten sich dadurch zwei völlig verschiedene Rechtsauffassungen entwickeln, von denen die eine im Recht die Summe der objektiven, über das Individuum übergreifenden Normen erblickte, die andere wesentlich eine Regelung der Beziehungen der Individuen untereinander, die unter Wahrung der allgemeinen doch vor allem den selbständigen Rechten der Individuen Geltung verschaffen sollten. Dabei ließ aber das Überwiegen des staatlichen Interesses in der älteren Zeit auch dies Recht der Individuen leicht unter dem Gesichtspunkt des öffentlichen Rechts betrachten, es galt nicht so sehr als ein Recht der Individuen selbst, wie als eine Forderung der Gesamtheit zum Schutze ihrer Glieder. Noch bei Plato, der wenigstens in den Gesetzen gelegentlich auf privatrechtliche Verhältnisse zu sprechen kommt, ist diese Grenze eine durchaus fließende. Das wird jetzt anders. Das Privatrecht tritt als eine gesonderte Sphäre aus dem allgemeinen Rechte hervor und gewinnt in dieser Zeit mit ihrer auf den Individuen ruhenden, technischen Gestaltung des Lebens eine besondere Bedeutung. Die Gerichtsreden des Jahrhunderts sind erfüllt von privatrechtlichen Erörterungen, während die älteren fast überall nur die Stellung des Einzelnen zum Staate betrachten. Und so versucht erst der Philosoph dieser Zeit, das Recht erstmals auf die privaten Verhältnisse zurückzuführen. Es wird in der Sphäre der besonderen Gerechtigkeit, die im Gegensatz zur allgemeinen als eine spezifische Tugend neben die übrigen gestellt wird, ganz auf das Individuum gegründet. Wohl gilt auch Aristoteles das Recht noch als öffentliches [2]), aber seine Normen

[1]) Vgl. Bd. I, S. 23. 72 f. 97—99. 197 f.

[2]) z. B. V 10, p. 1134a 26. b 18. Darum gilt ihm die allgemeine Gerechtigkeit,

werden nicht mehr aus objektiven, über alle Individualwillen übergreifenden Mächten abgeleitet[1]), sondern aus den privaten Beziehungen der Einzelnen zueinander. Das Recht setzt selbständige Individualitäten voraus, aus deren Wechselwirkungen es entsteht.

Aristoteles gliedert die besondere Gerechtigkeit in eine verteilende, die jedem das ihm zukommende Maß von Ehre und Vermögen zuerkennt, und eine, die den Verkehr der Einzelnen regelt[2]). Jene muß ein angemessenes Verhältnis zwischen den Personen und Gegenständen schaffen, indem sie diese jenen im Verhältnis ihrer Würdigkeit zuteilt[3]). Die regelnde Gerechtigkeit schützt die Rechtsphären der Individuen gegeneinander und stellt sie gegen Übergriffe wieder her[4]). Es ist bezeichnend, daß dabei selbst Verbrechen wie Körperverletzung und Mord hier dem privatrechtlichen Gesichtspunkt unterstellt werden; so völlig hat sich die Rechtsauffassung gewandelt. Um aber bei allen Ausgleichen das richtige Verhältnis zu finden, müssen die Gegenstände gewissermaßen gleich sein; es muß also einen allgemeinen Maßstab geben, an dem sie alle gemessen werden können. Dieser Maßstab aber ist das Bedürfnis, das den Dingen ihren Wert verleiht und das durch ihren Geldwert ausgedrückt wird. Das Geld ist der Stellvertreter des Bedürfnisses und der Maßstab, an dem das Recht jeden Gegenstand mißt[5]). Auch die Gerechtigkeit wird als ein Mittleres bestimmt, nämlich zwischen Unrechttun und Unrechtleiden, während jenes zu viel sich aneignet, so besitzt dies zu wenig. Zwischen beiden steht die Gerechtigkeit, indem sie nach einem Verhältnis verteilt und ausgleicht[6]). Die Mitte wird also hier nicht als ein psychischer Zustand zwischen den Extremen der Leidenschaften bestimmt, sondern als ein Mittleres im Gegenstande. Der Ungerechtigkeit als dem einzigen Gegensatz kommen daher auch beide Extreme zugleich zu, indem sie sich von dem Nützlichen ein Zuviel, von dem Schädlichen ein Zuwenig zuteilt.

---

die im Charakter des Individuums begründet ist, als die weitere Sphäre gegenüber der politischen.

[1]) Auch die sophistische Theorie gehört dahin, denn der Wille des Herrschers ist den Untertanen gegenüber eine solch objektive Macht.

[2]) V 5, p. 1130b 30 ff. [3]) V 6.

[4]) V 7, p. 1131b 25 ff.

[5]) V 8, p. 1133a 5 ff.

[6]) V 9, p. 1133b 29 ff.

Nach festen Maßen schaltet das Recht, denn die Vernunft ist in ihm wirksam[1]), so wird es auf die Persönlichkeit gegründet, aber nicht auf ihre Willkür, sondern auf ihre allgemeingültige rationale Funktion. Dadurch findet endlich noch ein Gegensatz eine glückliche Lösung, der bereits das ältere Denken mannigfach beschäftigt hatte. Daß die positiven Satzungen des Staates ein Moment der Willkür an sich tragen, da vieles in ihnen ebenso gut so als anders hätte bestimmt werden können, in dieser Meinung schließt sich Aristoteles dem gesamten Individualismus der älteren Zeit an[2]). Aber den vorschnellen Schluß der Sophisten, daß nun alles Recht bare Willkür sei, akzeptiert er sowenig wie ihre Überzeugung, daß der Wille des Einzelnen die ursprüngliche Norm des Rechts sei. Wohl unterscheidet auch er von dem positiven ein natürliches Recht, aber beide stehen sich nicht als ausschließliche Gegensätze gegenüber. Vielmehr durchdringt das natürliche Recht überall auch die Gesetze des Staates, sie besitzen an ihm ihre Norm und als rein willkürlich können nur mehr ganz äußerliche Bestimmungen gelten. Darum tritt das in der Vernunft gegründete Naturrecht überall da wieder ergänzend ein, wo das positive versagt, können doch die Gesetze nur das Allgemeine bestimmen, so daß der konkrete Fall oft nicht unter sie paßt[3]). Das ist keine Schuld des Gesetzgebers, sondern liegt in der Natur der Sache. Hier gilt es nach den allgemeinen Normen, denen der Gesetzgeber selbst gefolgt ist, die Lücke zu schließen und nach den Prinzipien des natürlichen Rechts den Fall zu entscheiden. Das ist aber Sache der Billigkeit, die so als eine Art höheren Rechtes über dem positiven steht[4]), denn sie richtet sich nach dem allgemeinen und natürlichen Rechte, das nach den Worten der Antigone nicht von heute und gestern ist[5]). Das allgemeine Rechtsbewußtsein muß überall da wieder eintreten, wo die positiven Gesetze nicht mehr ausreichen, dann besinnt sich das Recht auf den Grund, dem es ursprünglich entstammt, die sittliche Persönlichkeit.

Die Erörterungen über das Recht geben Aristoteles den Anlaß, auf eine letzte Frage einzugehen, die uns zugleich noch einmal einen

---

1) V 10, p. 1134a 35. 2) ebd. p. 1134b 18 ff.

3) V 14, p. 1137b 13 ff.

4) ebd. p. 1137a 31 ff.

5) Rhetorik I 15, p. 1375a 27 ff.

Blick auf die gesamte Ethik zurückwerfen läßt. Es ist die Frage nach der Freiwilligkeit des Unrechttuns und der damit eng zusammenhängenden Zurechnung. Daß niemand freiwillig fehle, an dieser Lehre des Sokrates und ihrem unzerstörbaren Optimismus hatte Plato bis in sein höchstes Alter festgehalten [1]), einem solchen Paradoxon aber vermochte Aristoteles nüchterner Sinn nicht zu folgen. Ihm ist es gewiß, daß nur die Freiwilligkeit der Handlung ein Unrecht begründet, das Unbeabsichtigte niemals als Unrecht gelten kann, wenn man nicht nur die äußere Form der Handlung berücksichtigt [2]). Freiwillig aber handelt einer entweder vorsätzlich oder unvorsätzlich, und daraus ergeben sich drei Arten von Verfehlungen [3]). Unfreiwillige Rechtsverletzungen, die aus Unwissenheit hervorgegangen sind, heißen, soweit sie gegen die Erwartung sich ereignen, Unglücksfälle, wo zwar nicht gegen die Erwartung aber doch ohne böse Absicht, Fehler. Freiwillige, doch ohne Vorbedacht ausgeführte Handlungen sind ungerecht, wie alles, was der Mensch in Erregungen tut, die seiner Natur entsprechen; dagegen kann der Mensch selbst nur als ungerecht gelten, wenn seine Tat aus einem wirklichen Vorsatz hervorgeht. Diese Begriffe aber greifen weit über die eigentliche Rechtssphäre hinaus und besitzen ihre Bedeutung für die gesamte moralische Beurteilung; auch sie hat stets danach zu fragen, wie weit die Handlung aus der freien Selbstbestimmung des Menschen resultiert. Daß Aristoteles dabei der moderne Begriff der Willensfreiheit, insofern er mehr besagen will, als daß die Handlung aus dem Wesen der Persönlichkeit resultiert, völlig fern liegt, sollte kaum der Erwähnung bedürfen. Weder der Begriff des Willens noch der der Freiheit ist ihm in diesem Sinne bekannt [4]). Ihm ist die Freiwilligkeit einer Handlung und damit die Möglichkeit ihrer Zurechnung vielmehr gegeben, wenn sie vollkommen in dem Subjekt begründet ist [5]). Wenn das Subjekt im vollen Besitz seiner intellektuellen Fähigkeiten ist und durch keine äußere Gewalt gehindert wird, seinem Willen zu folgen,

---

[1]) Vgl. Bd. I, S. 527 f.

[2]) Nik. Eth. V 10, p. 1135a 15 ff.

[3]) ebd. p. 1135b 8 ff. Über das Vorsätzliche vgl. III 4—5.

[4]) Vgl. jetzt besonders die Ausführungen von Loening, die Zurechnungslehre des Aristoteles. 1903, S. 273 ff.

[5]) ebd. S. 267 ff.

dann ist sein Tun ein freiwilliges. Nur Unwissenheit oder Gewalt können eine Handlung zu einer unfreiwilligen machen [1]). Jede Handlung, die ihren Anfang im Subjekt nimmt und unter völliger Kenntnis aller Umstände erfolgt, ist freiwillig, auch wenn sie aus Affekten hervorgeht [2]). Entstehen doch in Wahrheit alle Handlungen des Menschen aus seinen Affekten und Begierden, und würde doch keiner zögern, auch die Handlungen aus Leidenschaft als freiwillige zu bezeichnen, wenn sie edle sind, dann aber müssen es auch die schlechten sein, wenn sie denselben psychischen Ursprung haben [3]). So gründet sich die Zurechnung einzig auf die Stellung der handelnden Persönlichkeit zu ihrer Tat; die Persönlichkeit, das eigentliche Ziel der Ethik, ist der letzte Gegenstand des sittlichen Urteils. Welche Bedingungen die Persönlichkeit selbst weiterhin begründen, kann nach dem ganzen Standpunkt der aristotelischen Philosophie nicht mehr gefragt werden. Ist doch das Individuum das Absolute, das allein durch sich selbst und um seiner selbst willen existiert, es ist daher an sich notwendig frei [4]). Der Charakter aber verwirklicht sich im Handeln, die Richtung der Handlungen prägt mit der Zeit auch dem Charakter sein Wesen auf. Jede begangene Handlung wirkt dauernd in ihm fort und wird für ihn zu einem Motiv, die einmal eingeschlagene Richtung beizubehalten [5]). Darum sind die einzelnen Handlungen, soweit sie im Subjekt begründet sind, völlig freiwillig, der Charakter dagegen nur in seinem Beginn, während er sich unmerklich durch seine Taten weiterentwickelt [6]). Aber jener Anfang genügt, um den Schlechten zu verurteilen; er darf sich nicht zur Entschuldigung darauf berufen, daß er nun einmal so ist, hat er sich doch selbst zu einem solchen gemacht. So wird hier die allgemeine griechische Ansicht von der Freiwilligkeit des Unrechts zurückgewonnen im Gegensatz zu dem sokratisch-platonischen Paradoxon, dessen Verteidigung nur gelingen konnte, so lange man die Natur des Menschen einseitig in seine Vernunft verlegte und alles Widervernünftige, wie auch Plato es in den Gesetzen tat, als Krankheiten der Seele und also für sie äußere

---

[1]) Nik. Eth. III 1 und 2. [2]) ebd. 3.

[3]) Vgl. 7, p. 1114a 31 ff.

[4]) Frei ist alles, was um seiner selbst und nicht um eines anderen willen existiert; Metaphysik I 2, p. 982b 26 f.

[5]) III 7, p. 1114a 3 ff. [6]) III 8.

Mächte ansah. Aristoteles Philosophie begründet die individuelle Persönlichkeit ganz in sich selbst, er verleiht ihr damit den höchsten sittlichen Wert, aber legt ihr auch ihre Schuld ganz auf die eigene Seele.

4. Die Politik.

Das Hervortreten des Individuums aus der Gemeinschaft hatte am tiefsten den Sinn der Entwicklung des älteren Griechentums bezeichnet; kein Problem hatte so leidenschaftlich wie dies Leben und Denken jener Zeit beschäftigt, aber zu einer wirklichen Lösung war es nicht gekommen. Zu heftig war noch das Ringen der Individualität gegen die objektiven Mächte, die es als eine Unterdrückung seiner berechtigten Freiheit empfand, zu nahe standen dem Menschen noch die aus diesem Kampf entsprungenen Leiden, als daß er zu einer Antwort hätte gelangen können, die allen berechtigten Momenten Rechnung trug. Entgegengesetzte Ansichten traten einander schroff und ausschließlich gegenüber, hier wurde das einzige Recht des Staates, dem seine Glieder sich völlig unterordnen müßten, behauptet, dort das höhere Recht der Individualität, von dem der Staat das seine nur entliehen habe, verfochten. Da aber beide Mächte in einem engen Zusammenhang miteinander sich entwickelt hatten, so vermochten im Grunde beide Anschauungsweisen auch den von ihnen aufgestellten Werten nicht völlig gerecht zu werden. Insbesondere gelang es der individualistischen Theorie der Sophisten nicht, der Persönlichkeit und ihrer Freiheit eine Stelle im Staate zu sichern. Denn da sie diesen auf die bloße Willkür einer Partei oder eines Tyrannen gründete, so bedeutete er für alle andern eine absolute Bindung. Die völlige Superiorität der Gemeinschaft über den Einzelnen, die für die gesamte ältere Zeit in Geltung war, kommt damit selbst in dieser Theorie zum Ausdruck, die das Verhältnis von Staat und Individuum in ihr gerades Gegenteil zu verkehren meinte. Noch Plato gelang es nicht, hier einen Ausgleich zu schaffen, ja in seiner Theorie spricht sich dieser Zwiespalt besonders charakteristisch aus [1]. So sehr er alle Werte in die Seele des Einzelnen verlegt, er fordert doch die völlige Unterwerfung des Einzelnen unter das Ganze. Obwohl der

[1] Vgl. Bd. I, S. 513.

Einzelne in sich selbst den Grund aller Werte trägt, erscheint doch der Staat als der höhere Wert, ja der Individualismus als das eigentlich zu bekämpfende Übel.

So vermag das Denken keine Verbindung zwischen beiden Mächten herzustellen, weil es sie innerlich nicht miteinander zu verknüpfen versteht, sie erscheinen als absolute Feinde, deren Sphären sich nirgends durchdringen. Erst auf dem Grunde des staatlichen Lebens im vierten Jahrhundert konnte eine Theorie erwachsen, welche beide Mächte in einen engeren, weil innerlichen Zusammenhang zu setzen verstand. Hatte doch jetzt der Individualismus das gesamte staatliche Leben ergriffen, doch nicht um es zu zerstören, sondern um es im Sinne des Rationalismus der Zeit neu zu gestalten[1]). Dieser Staat, wie er in den Ideen der Zeit lebte und allmählich auch in die Wirklichkeit übergeführt wurde, ruhte durchaus auf den Individualitäten, nur nicht auf ihrer Willkür, sondern auf ihrem vernünftigen Denken. Die Vernunft durchdrang den Staat und wies jedem Einzelnen die ihm in dem zweckvollen technischen Zusammenhang des öffentlichen Lebens zukommende Stelle an. In den Individuen besitzt der Staat seine Organe, in dem Staat der Einzelne die wichtigste Sphäre seiner Betätigung. So sind beide innig miteinander verknüpft, sie bedingen einander und könnten ohne einander nicht bestehen. Wie der Staat technisch geschulte Beamte braucht, um seine Funktionen zu erfüllen, so bedarf das Individuum des staatlichen Lebens, um sich in ihm zu betätigen und seine Kräfte zu entfalten.

Daher war es nur natürlich, daß erst das Denken dieser Zeit und der Philosoph dieser Zeit, Aristoteles, zu einer Auffassung vom Wesen des Staates sich hindurchrang, die dem Individuum seine berechtigte Stellung in ihm einräumt. Wie aber das vierte Jahrhundert alle Strömungen der Vergangenheit vereinigte und zum Abschluß brachte, so erscheint seine Theorie als der abschließende, alle älteren Gegensätze verbindende Ausdruck der politischen Spekulation der Griechen. Schon Plato hatte den Staat im Gegensatz zur Lehre der Sophistik, nach der er auf willkürlicher Übereinkunft beruhte, aus den natürlichen Anlagen des Menschen zu begründen gesucht[2]). Aber er hatte

---

[1]) Vgl. oben S. 31 ff.
[2]) Bd. I, S. 499.

dabei sein Augenmerk wesentlich nur auf die äußeren wirtschaftlichen Bedürfnisse gerichtet, die den Einzelnen auf das Leben in der Gemeinschaft hinwiesen, und so konnte es ihm nicht gelingen, einen inneren Zusammenhang zwischen der individuellen Sittlichkeit und dem staatlichen Leben zu knüpfen. Ihn findet erst Aristoteles, der wie wir sahen schon in der Ethik das Recht und die Gesetze gewissermaßen als objektivierte Sittlichkeit hingestellt hatte, objektive Normen, die den gleichen Gedanken aussprechen, wie er im sittlichen Bewußtsein zur Geltung kommt[1]. Sie sollen über die private Beziehung hinaus das gesamte Leben regeln und sind daher zur Entwicklung des sittlichen Geistes unbedingt nötig[2]. Damit stimmt der Eingang der Schrift über die Politik überein, die das Gemeinschaftsleben und den Staat als völlig in der Natur des Menschen begründet nachweist und dabei aus der Sphäre der bloß äußerlichen Bedürfnisse zu dem sittlichen Grunde des Bewußtseins vordringt[3]. Der Mensch bedarf seiner Natur nach der Gemeinschaft, da all seine Anlagen über seine Individualität hinausführen. Schon innerhalb der animalischen Funktionen weist der Geschlechtstrieb die Geschlechter aufeinander hin; daß das Männliche und Weibliche sich paare, ist eine naturgesetzte Notwendigkeit[4]. Und mit diesem Gegensatz verknüpft sich ein anderer, nicht weniger natürlicher, der von Herrschenden und Beherrschten. Die höhere Intelligenz ist von Natur, weil sie die Bedürfnisse und ihre Befriedigung besser vorauszusehen vermag, zum Herrschen geboren, der physisch Stärkere zum Gehorchen und Dienen[5]. Mann und Frau, Herr und Knecht werden also mit Not-

[1]) Er polemisiert Politik IV 4, p. 1291a 11 ff. gegen Plato; nicht um der notwendigen Bedürfnisse, sondern um des sittlich Schönen willen ist der Staat entstanden.

[2]) Nik. Eth. X 10.

[3]) Die Schrift über die Politik zerfällt deutlich in drei Teile. Buch I—III behandeln einleitend die allgemeinen Grundbegriffe, diesem Teil schließen sich zwei weitere an, beide offenbar unvollendet, Buch IV—VI eine Schilderung der bestehenden Verfassungen und ihrer Entwicklungen, Buch VII—VIII die Schilderung des besten Staates enthaltend (vgl. v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen I, S. 355). Wir werden nach der Einleitung zunächst das Idealbild des Staates betrachten, hierauf erst die Erörterungen zur deskriptiven Politik.

[4]) Politik I 2, p. 1252a 24 ff.

[5]) Daß es von Natur Sklaven gibt, ist dem Aristoteles zweifellos; es sind die, welche von Natur nicht sich selbst, sondern einem andern gehören, weil sie an der Vernunft nicht völligen Anteil haben, I 4, p. 1254a 13 ff. 5, p. 1254b 16 ff. Ähnlich

wendigkeit zu einer Gemeinschaft zusammengeführt, und aus dieser doppelten Verbindung entsteht die ursprünglichste soziale Organisation, die Hausgenossenschaft. Mehrere Familien begründen eine Dorfgemeinde, in der das absolute Regiment des Hausvaters als patriarchalisches Königtum fortlebt. Es ist die Art, in der die Menschen in der Urzeit gelebt haben. Die Dorfgemeinde aber ist noch zu klein und in ihren Funktionen zu beschränkt, als daß sie für sich zu bestehen vermöchte. Darum schließen sich ihrer mehrere zu einem Stadtstaate zusammen, in dem die Gesellschaft erst das Ziel ihrer Entwicklung erreicht, weil erst hier sie sich selbst genügt[1]). Darum ist der Staat ebenso sehr von Natur entstanden als die frühesten Vereinigungen, weil er deren Vollendung ist. Die Natur eines Wesens aber liegt in seiner Vollendung. Er ist die vollkommenste soziale Organisation, denn das Ziel aller Wesen ist das Sichselbstgenügen, es ist das höchste Gut. Um des Lebens willen, d. h. aus den natürlichen Bedürfnissen, ist der Staat entstanden, er besteht aber um des guten Lebens willen, d. h. um in sich die höchste Vollkommenheit, das Sittliche, zu verwirklichen[2]).

So schließt sich Aristoteles der alten Anschauung an, die den Staat aus den natürlichen Bedürfnissen des Menschen ableitet; indem er aber das Wesen der Dinge in ihren Zweck setzt, gelingt es ihm, mit dieser kausalen unmittelbar eine teleologische Betrachtung zu vereinen, die auch dem ethischen Gedanken gerecht wird. Obwohl aus äußeren Bedürfnissen entstanden, erschöpft sich doch in ihnen keineswegs die Aufgabe des Staates, seinen eigentlichen Wert empfängt er erst durch den sittlichen Geist, der ihn erfüllt. Denn der Mensch ist von Natur ein politisches Wesen[3]), sein gesamtes Sein weist ihn auf das Leben in einem Staate hin. Ist er doch das einzige Wesen, welches eine Sprache besitzt und daher, während die Tiere nur Lust und Unlust bezeichnen können, über das Nützliche und Schädliche,

---

ist ihm der Grieche von Natur edler als der Barbar I 6, p. 1255 a 32 ff. Der Herrschende muß in jedem Verhältnis die vollkommene Tugend besitzen, doch auch dem Beherrschten kommt sie zu, nur in geringerem Grade, I 13.

[1]) Diese Lehre von der Entwicklung der Gesellschaft in drei Stufen ist übrigens älter und schon von Plato, Gesetze III, p. 676a ff. vorgetragen. Vgl. Bd. I, S. 519 Anm. 4.

[2]) Politik I 2, p. 1252b 29 f.; vgl. III 9, p. 1280a 31 ff.

[3]) ebd. p. 1253a 1 ff.

Recht und Unrecht auszusagen vermag; nur der Mensch hat ein Gefühl für Gut und Böse. So ist in seiner Vernunft, die dem griechischen Worte nach mit der Sprache identisch ist[1]), der Grund gelegt für jene sittlichen Werturteile, die nur in einer Gemeinschaft verwirklicht werden können. Losgerissen aus der Gemeinschaft ist der Mensch das verworfenste aller Geschöpfe, er lebt in völliger Ungerechtigkeit, der seine Klugheit und Gewandtheit die Waffen liefern müssen. Seine Vernunft also, die ihm die Sprache und damit den Verkehr mit anderen gegeben und ihm zugleich die sittlichen Normen eingepflanzt hat, denen er im Zusammenleben genügen soll, versichert den Menschen seiner inneren Zusammengehörigkeit mit der Gemeinschaft. Nur in ihr kann sich sein Wesen ganz entfalten; als ein aus jedem Zusammenhang gerissenes Individuum genügt er sich nicht selbst, weil er die höchste seiner Anlagen, die sittliche, nicht zu entwickeln vermag. Darum ist seinem Wesen nach der Staat früher als Familie und Einzelner, weil nur er in sich vollendet ist.

Mit diesen einfachen Ausführungen überwindet Aristoteles den alten Gegensatz zwischen Individuum und Staat. Ihm gilt weder die Gesamtheit als solche noch das Individuum in seinen willkürlichen Bestrebungen als der höchste Wert, sondern die sittliche Persönlichkeit, die handelnd ihr Wesen entfaltet. Diesen Grundwert seines ethischen Denkens erschüttern auch die Ausführungen der Politik nicht. Nicht Unterwerfung der Persönlichkeit unter seine eigenen Zwecke, sondern Entfaltung und Erziehung der Persönlichkeit zu den ihrigen, ist die Aufgabe des Staates. Er bedarf der Persönlichkeit so völlig, daß er ohne dieselbe überhaupt nicht bestehen würde, bedeutet er doch nicht ein bloßes Beieinander, wie eine Herde Tiere, sondern eine Gemeinschaft sittlich selbständiger Individualitäten, die sich in ihm zusammenschließen, um ihre ethische Bestimmung zu erfüllen. Denn wie der Staat der Persönlichkeit, so bedarf diese des Staates, da ihr Wesen sie aufs Handeln hinweist und sie in ihrer Vernunft Normen des Guten und Bösen besitzt, denen sie nur in dem Gemeinschaftsleben genügen kann[2]). Von hier aus empfängt die Kritik, die Aristoteles an dem platonischen Idealstaat übt, erst ihren

[1]) Logos.

[2]) Der Gesetzgeber soll den Menschen die Überzeugung einpflanzen, daß das Wohl des Staates und das des Privatmannes identisch sei, Politik VII 14, p. 1333b 37 f.

tiefsten Sinn; so viele Bemerkungen lediglich seinem realistischen Denken entstammen, das die psychologische und politische Unmöglichkeit einsehen lehrt, eine solche Konstruktion in die Wirklichkeit überzuführen, bestimmend tritt doch der Gedanke hervor, daß eine Aufhebung der Familie und des Privateigentums dem höchsten Zwecke des Staates widerstreiten würde, weil sie die Individualität entwurzeln und statt den Einzelnen ganz dem Allgemeinen zu unterwerfen, ihn vielmehr jeden Zusammenhang mit ihm verlieren lassen müßte [1]).

Da der Staat somit eine organische Einheit besitzt, in der sich ein höchster Zweck realisiert, so muß er ein Prinzip enthalten, das ihn zur Einheit zusammenschließt, eine Form, die ihn gestaltet und die zugleich seinen Zweck ausmacht. Das ist seine Verfassung, die Ordnung seiner Mitglieder [2]). Mitglied des Staates aber und also Bürger ist nicht jeder, der in dem Staate seinen Wohnsitz, irgendwelche rechtliche Beziehungen zu demselben hat oder von Bürgern abstammt [3]). Er muß vielmehr vollkommenen Anteil an dem staatlichen Leben, an der Regierung und an der Rechtspflege, haben. Nur wer Sitz und Stimme in Volksversammlung und Gericht besitzt, darf als Bürger des Staates gelten [4]), während ein Recht zu den Ämtern ihm nicht notwendig zukommen muß. Eingestandenermaßen entlehnt Aristoteles diese Begriffsbestimmung der Demokratie als der in dieser Beziehung vorzüglichsten Verfassungsform, während in den minder guten die Rechte der Bürger mehr oder weniger eingeschränkt sind. In der Beurteilung der Demokratie weicht Aristoteles völlig von seinem Lehrer Plato ab, dessen Haß gegen das Volk kann er nicht mehr teilen. In dieser Zeit des Niedergangs der Demokratie hat der Gegensatz zu ihr, der bisher fast die gesamte philosophische Spekulation beherrscht hatte, seine Schärfe verloren. Der Gelehrte erlebt das demokratische Staatsleben nicht mehr mit, er kennt es mehr nur noch aus Schilderungen. Sonst könnte er nicht zu jener wunderlichen und der wahren Psychologie der Masse so fremd gegenüberstehenden Auffassung des Gemeingeistes kommen, nach der in den

---

[1]) Politik II 1 ff. Der Bedeutung des Wirtschaftslebens für den Staat ist sich Aristoteles völlig bewußt, I 8—11.

[2]) III 1, p. 1274b 38.

[3]) Vgl. III 2, 3 und 9, p. 1280b 29ff.

[4]) III 1, p. 1275a 22 f.

Entscheidungen der Menge sich die Einseitigkeiten aufheben, keine Leidenschaften mitwirken und aus vielen einseitigen ein richtiges mittleres Urteil entstehen soll [1]). So konnte nur urteilen, wer nie innerhalb eines großen politischen Lebens an einer Volksversammlung teilgenommen und nie gesehen hatte, wie hier die Leidenschaften sich gegenseitig steigerten und die Masse blind dem Willen der Demagogen unterwarf. Athen ist schon so sehr in jene idealisierte Sphäre eingerückt, welche seine gesamte Vergangenheit als Norm für Gegenwart und Zukunft erscheinen ließ, daß der Begriff des Bürgers wie selbstverständlich nach seiner Verfassung bestimmt wird. Trotzdem wirkt auch bei Aristoteles der alte Gegensatz darin noch nach, daß er den Zutritt zu den höchsten Staatsämtern dem Volke lieber verschließen will [2]). Als Einzelner ist der Mensch aus der Masse eben weniger zum Urteilen fähig. Anteil an Volksversammlung und Gericht aber scheint bei jedem Bürger nötig zu sein, denn nur der, welcher im Staate eine wirkliche Funktion ausübt, ist Glied dieses Staates. Darum müssen die Rechte im wesentlichen gleich verteilt sein, dort wo ein Adel, ein Stand der Reichen oder die Masse als solche eine Überlegenheit beansprucht, scheinen Entartungen der Verfassung zu entstehen [3]).

In der Verfassung als der gestaltenden Form des Staates manifestiert sich der sittliche Geist, der den Staat beherrscht. Weil aber diese Verfassungen notwendig verschieden sind und mancherlei Bestimmungen enthalten müssen, die über die allgemein sittlichen Forderungen hinausgehen, so kann die Tugend des Bürgers mit der allgemein menschlichen nicht identisch sein [4]). Bezieht sich doch jene auf die jeweilige Verfassung, während diese eine in sich vollkommene und also unabänderliche ist. Ja selbst die Forderungen, die an den einzelnen Bürger gestellt werden, sind je nach der Stelle, die er im Staate bekleidet, verschieden. Nur in dem Herrschenden muß die politische mit der ethischen Tugend völlig in eins verschmelzen, da ja aus seinem Willen alle Gesetze hervorgehen und er deshalb die vollendete Sittlichkeit besitzen muß. Wenn danach aber die Sittlichkeit des Menschen weiter reicht als die des Bürgers und von

[1]) III 11 und 15, p. 1286a 24 ff.
[2]) III 11, p. 1281b 25 ff.
[3]) Vgl. III 10. [4]) III 4.

diesem manches gefordert werden muß, das sich aus allgemein ethischen Normen nicht begründen läßt, niemals darf doch die Verfassung dem sittlichen Geiste geradezu widersprechen. Nirgends tritt es deutlicher hervor, daß für Aristoteles der Zweck des Staates stets der Einzelne und seine Sittlichkeit ist, als in der Forderung, daß die Verfassung stets das Wohl aller im Auge haben müsse. An sich ist ein doppeltes Verhältnis möglich; die Verfassung kann das Wohl aller oder nur das Wohl der Regierenden bezwecken. Es ist klar, daß nur jenes im Sinne der allgemeinen Gerechtigkeit das Richtige ist, nur die Verfassungen also anzuerkennen sind, in denen der Zweck in der Gesamtheit gesehen wird; dagegen wo die Regierenden den Staat als Mittel für ihre privaten Zwecke mißbrauchen, da entstehen entartete Verfassungen [1]). Mit dieser Unterscheidung gewinnt Aristoteles ein Prinzip, die verschiedenen Verfassungsformen zu gliedern [2]). Je nachdem ob einer, mehrere oder die Mehrzahl herrschen, entstehen verschiedene Staaten, von denen jeder wieder das Wohl der Gesamtheit oder nur das der Herrschenden erstreben kann. So gibt es drei gute und drei schlechte Verfassungen, die einander gemäß der Zahl der Herrschenden durchweg parallel stehen. Die guten heißen Königtum, Aristokratie und Politie, die schlechten Tyrannis, Oligarchie und Demokratie [3]). Dabei gründet sich aber der eigentliche Unterschied von Oligarchie und Demokratie nicht auf die Zahl der Herrschenden, sondern auf die Frage, ob die Reichen oder die Armen herrschen [4]). Die entarteten Verfassungen sind im Grunde naturwidrig [5]). Sie folgen ihrem Werte nach in umgekehrter Reihe, wie die guten, so daß die Tyrannis die schlechteste, die Demokratie die am wenigsten schlimme ist [6]). Zeitlich steht am Beginn der Entwicklung, weil es damals nur wenige tüchtige Männer gab, das Königtum, ihm folgte die Aristokratie, welche sich später auf Kosten des Staates zu bereichern suchte, so daß sie in eine Oligarchie überging. Je ausschließlicher dabei die Herrscher den Reichtum erstreben, an umso wenigere muß die

[1]) III 6, p. 1279a 17.

[2]) im Anschluß an Ausführungen Platos, vgl. Bd. I, S. 516 f.

[3]) III 7. Etwas verschieden die Einleitung Nik. Eth. VIII 12, vgl. Oncken, Die Staatslehre des Aristoteles II, S. 156 f.

[4]) Politik III 8, p. 1279b 39 f. IV 4, p. 1290a 30 ff.

[5]) III 17, p. 1287b 41.

[6]) IV 2, p. 1289a 38 ff.

Macht fallen; so entsteht die Tyrannis, gegen die sich das Volk auflehnt und damit die Demokratie schafft[1]). Übrigens sind die verschiedenen Menschenrassen verschieden für die einzelnen Verfassungsformen prädestiniert[2]).

Erst in diesen politischen Ideen ist wirklich der Forderung des Sokrates, das staatliche Leben auf die Vernunft zu gründen, vollkommen genügt. Sie sind geboren aus dem Geist des vierten Jahrhunderts, in dem ein rationalistischer und technischer Faktor den gesamten Staat durchdrang und ihm zugleich die geistige Bildung, die er umfaßte, seinen höchsten Wert aufprägte. Für das ältere Denken ruhte der Staat entweder auf dem Willen der Götter oder auf dem einzelner starker Persönlichkeiten. Noch Plato hatte jenen Gedanken mindestens als Fiktion aufgegriffen[3]), bei Aristoteles dagegen ist dies religiöse Moment ganz geschwunden. Über den kultischen Glauben an die Götter, der einst den Staat zusammenschmiedete, ist er so völlig hinausgewachsen, daß er darüber Reflexionen anstellt, wie die homerischen Menschen die Götter nach dem Bilde ihres eigenen Gemeinwesens sich unter einem patriarchalischen Königtum lebend gedacht hätten[4]). Von den Kulten des Staates, die noch in Platos Gesetzen eine so dominierende Rolle spielten, ist keine Rede mehr, die Normen der staatlichen Gemeinschaft bedürfen nicht mehr der Berufung auf den Willen der Götter, um ihren verpflichtenden Charakter zu rechtfertigen. Vielmehr schließt sich Aristoteles darin ganz der individualistischen Staatsauffassung an, daß er den politischen Trieb aller Einzelnen durch einen individuellen Gesetzgeber in die Wirklichkeit überführen läßt[5]). Aber er folgt ihr nur bis zu einer gewissen Grenze. Den Staat der Willkür Einzelner auszuliefern, die in ihm einzig ein Mittel zur Befriedigung ihrer Begierden erblicken würden, wie es die Sophisten taten, liegt ihm völlig fern. Wichtiger als jene Tat des Einzelnen ist vielmehr der politische Trieb aller, ohne den eine staat-

---

[1]) III 15, p. 1286b 3 ff. Daß diese Entwicklungsreihe übrigens nicht einmal in dem tieferen Sinne wie die platonische (vgl. Bd. I, S. 512 f.) der Geschichte entspricht, braucht kaum bemerkt zu werden. Sie ist rein erdacht, der Zusammenhang mit den Mächten der alten Geschichte ist dieser Zeit verloren gegangen.

[2]) III 17, p. 1288a 6 ff.

[3]) Oncken, Die Staatslehre des Aristoteles I, S. 145 f.

[4]) I 2, p. 1252b 24 ff.

[5]) ebd. p. 1253a 29 ff.

liche Gemeinschaft niemals zustande kommen könnte. Und er ist als die aufs Handeln gerichtete Vernunft mit dem tiefsten sittlichen Gehalt der Individuen identisch. Auf dem sittlichen Wesen der Einzelnen ruht der Staat; zu sittlichen Zwecken besteht er und stellt somit eine sittliche Gemeinschaft dar. Auf die sittliche Vernunft seiner Glieder gegründet, empfängt er dabei nicht mehr, wie noch bei Plato, seinen Wert von der Teilnahme an einem Reiche objektiver Werte. Nur im Individuum verwirklicht sich der sittliche Wert, die Sittlichkeit seiner Bürger verleiht auch dem Staate den seinen. Hatte Plato den griechischen Staat vergeistigt, Aristoteles zieht ihn in die Sphäre des neu entwickelten persönlichen Bewußtseins hinüber. Der Mensch vermag im Staate keinen Selbstzweck mehr zu erblicken, sondern will in ihm nur Gelegenheit haben, sein eigenes Selbst zu entfalten.

Daß nicht alle Staaten diesen sittlichen Postulaten entsprechen, ist selbstverständlich, es gilt also auch für Aristoteles die Grundzüge einer Verfassung zu zeichnen, die ihnen möglichst genügt. Ohne Zweifel besitzt diese Untersuchung für ihn nicht die gleiche Bedeutung wie für Plato, schließt sich doch sein ganzes ethisches Denken weit mehr der positiv in der Wirklichkeit gegebenen Sittlichkeit an, als daß es im Gegensatz zu dieser neue Forderungen aufstellte. Daher braucht sich auch seine politische Spekulation viel weniger weit von den positiven Staatsverfassungen zu entfernen, als dies bei Plato der Fall ist. Nur die sittlichen, in den gegebenen Verfassungen verwirklichten Faktoren müssen herausgehoben und alle Momente, die der Entfaltung der Persönlichkeit hinderlich sind, ausgeschieden werden. Und so verwertet denn der Verfassungsentwurf, der uns im 7. und 8. Buche der Politik leider unvollständig vorliegt, die mannigfaltigsten Elemente der griechischen Stadtverfassungen.

Daß das Wesen des Staates in dem Streben nach Macht liegt, dem alten naiven Ideal, das die Sophisten theoretisch zu begründen versucht hatten, wird zunächst ohne weiteres abgelehnt[1]). Dies Ideal hatte völlig Schiffbruch gelitten; in dem äußeren Glanz des Staates vermochte diese Zeit der Vergeistigung alles Lebens keinen Wert

[1]) VII 2, p. 1324b 2ff.; vgl. auch 14, p. 1333a 30ff.

mehr zu erblicken. Das Ziel des Einzelnen wie des Staates kann vielmehr nur die Eudämonie sein, d. h. die Sittlichkeit[1]). Nicht Macht, sondern geistige Kultur ist seine Aufgabe, sein äußerer Besitz, der allerdings durchaus nicht nebensächlich ist, sondern als Mittel eine wichtige Funktion zu erfüllen hat, soll ihm nur zur Entfaltung eines geistigen Lebens dienen. So wenig aber das politische Machtstreben um seiner selbst willen zu billigen ist, so wenig das völlige Zurückziehen vom staatlichen Leben, wie es im Gegensatz zu der brutalen Politik der realen Staaten so oft und schon so lange gepredigt wurde[2]). Denn das Wesen des Menschen ist aufs Handeln gestellt, und wer daher die höchste, rein geistige Tätigkeit des Philosophen nicht zu erreichen vermag, die sich ihre Objekte selber stellt und keiner andern zum Handeln bedarf, der soll in einem Gemeinwesen sich betätigen, um seine sittliche Tüchtigkeit zu entwickeln.

An die gegebenen Zustände Griechenlands schließt sich Aristoteles schon in seinen Reflexionen über die zu fordernde Größe des Staates an. Der kleine Stadtstaat ist ihm das selbstverständliche Prototyp des Staates überhaupt; von dem Streben der Zeit, große Gebiete und Völkergruppen unter einer politischen Organisation zusammenzuschließen, ist er völlig unberührt geblieben, auch hier erweisen sich seine Ideen als in etwas epigonenhaft und der Vergangenheit zugewandt. Die Zahl der Bürger muß noch leicht zu übersehen und mit der Stimme zu beherrschen sein[3]); eine zu hohe Zahl kann nicht mehr eine einheitliche Ordnung bilden. Die Öffentlichkeit und Unmittelbarkeit des politischen Lebens, das noch keine repräsentativen Organe kennt, erfordert, daß die Stimme des Herolds oder Feldherrn die Gesamtheit der Bürger durchdringen könne. Sklaven, Freigelassene und Metöken sind dabei jedoch nicht mitgezählt. Innerhalb dieser Grenze aber ist eine möglichst hohe Zahl zu fordern, damit der Staat vollständig in sich selbst bestehen und eine möglichst reiche Kultur aus sich entwickeln kann. Ebenso muß das Landgebiet die erforderliche Größe besitzen, um die Bürger völlig zu ernähren und ihnen bei einem mäßigen Leben die nötige Muße zu verschaffen[4]). Für die Lage der Stadt empfiehlt Aristoteles

---

1) VII 1, p. 1323b 41 f. 2) VII 3.
3) VII 4, p. 1326a 5 ff.
4) VII 5.

ganz im Gegensatz zu Plato die Nähe der See, da der Handel und die Entwicklung einer Seemacht für den Staat sehr günstig sind, während die schlechten Folgen, das Zuströmen von Fremden und das übermäßige Streben nach Geld, durch geeignete Mittel hintangehalten werden können[1]). Er blickt mit völlig anderen Augen als Plato auf die vergangene Kultur der griechischen Staaten, er ist ihr nicht feind, bedeutet sie ihm doch den höchsten geistigen Wert. Und er ist sich wohl bewußt, wie enge ihre Entwicklung mit der maritimen Entfaltung der einzelnen Staaten verknüpft war. Nur der Seeverkehr kann dem Staate jenen Reichtum verschaffen, der allein die Grundlage auch einer reicheren Geistesbildung abgeben kann, und er gibt dem Geiste die frischere Schwungkraft, aus der einzig eine hohe Kultur zu erwachsen vermag. Wichtiger aber als diese äußeren Bedingungen ist für das staatliche Leben der Charakter der Bürger. Und wie jene als die besten gelten, wo sie sich, ganz im Sinne der aristotelischen Ethik, auf einer Mittellinie bewegen, so soll auch der Geist der Bürger eine rechte Mischung darstellen zwischen den kriegerischen, aber intellektuell unentwickelten nordischen Völkern und den kunstfertigen, aber feigen Orientalen[2]). Diese Mitte aber nehmen die Hellenen ein, die einzig zu einer guten Staatsverfassung befähigt sind, weil sie die zur Begründung und Erhaltung eines freien Staates nötige Kraft mit der Anlage zu einer höheren Kultur vereinen. Würden sie sich in einem Staat zusammenschließen, so könnten sie die ganze Welt beherrschen[3]). Übrigens zeigen auch die einzelnen griechischen Stämme eine verschiedene Mischung beider Eigenschaften, doch nur ein Stamm, der Geist und Mut in gleichem Maße besitzt, kann einen Staat, wie er sein soll, begründen. Kein Zweifel, daß der Philosoph hier das attische Volk vor Augen hatte, das eine rechte Synthese des starken, aber geistig unbeweglicheren agrarischen Griechentums und des geistig hochstehenden, aber darum innerlich geschwächten Ioniertums darstellte.

Damit der Staat sich selbst genügen könne, muß er alle Mittel zu einem vollkommenen Leben sein eigen nennen, dazu bedarf er sechs verschiedener Beschäftigungsarten[4]). Für die Nahrung haben die Acker-

---

1) VII 6. 2) VII 7.

3) ebd. p. 1327b 32 f.

4) VII 8, p. 1328b 2 ff.; vgl. IV 4, p. 1290b 38 ff.

bauer zu sorgen, für die zum Leben nötigen Gerätschaften die Handwerker, die Krieger haben im Innern die Ordnung aufrecht zu erhalten und das Land nach außen zu schützen, Finanzmänner das Geld zu verwalten, die Priester den Gottesdienst zu besorgen und endlich die Richter oder Regierenden die Entscheidungen über das allgemeine Wohl oder die Rechtsverhältnisse zu treffen. Von diesen Berufsarten aber darf der Bürger weder Ackerbau noch Handwerk treiben, gilt eine solch banausische Tätigkeit dem Griechen doch als ein unübersteigliches Hindernis zur Entfaltung der Persönlichkeit [1]). Die übrigen Berufsarten aber müssen sämtlich in der Hand der Bürger vereinigt sein und können nicht verschiedenen Ständen zugewiesen werden; sowohl die militärische, wie die finanzielle Kraft des Staates muß auf ihnen beruhen, sonst würde der Bestand der Verfassung gefährdet sein. Daß sie allein die Herrschaft und die priesterlichen Funktionen ausüben dürfen, versteht sich von selbst. Trotzdem wird bei diesen Beschäftigungen eine gewisse Arbeitsteilung eintreten, insofern nicht jedes Alter zu jeder von ihnen gleich befähigt ist. Den Jünglingen wird das Waffenhandwerk obliegen, die gereiften Männer werden den Staat regieren und Recht sprechen, den Greisen endlich wird man die Besorgung des Gottesdienstes übertragen. So nehmen alle Bürger an den staatlichen Funktionen teil, während Ackerbauer und Handwerker überhaupt nicht als Glieder des Staates gelten [2]); aber sie erfüllen sie nacheinander entsprechend ihrem wechselnden Lebensalter [3]). Der starren ständischen Gliederung des platonischen Staates gegenüber erweist sich auch hier die Idee der persönlichen Entwicklung als fruchtbar; all seine Kräfte soll der Mensch innerhalb des staatlichen Lebens entfalten und üben.

Der Grundbesitz darf nicht gemein sein, würde doch sonst der Entwicklung der Individualität mit der Aufhebung des Privateigentums der Boden entzogen werden [4]). Trotzdem soll das Leben der Bürger möglichst ein gemeinsames sein, besonders zu den Mahlzeiten haben sie sich zu vereinigen. Dafür aber wie für die Zwecke des öffentlichen Kultus bedarf es auch eines gemeinsamen Landbesitzes. Und

---

[1]) VII 9, p. 1328 b 33 ff.

[2]) ebd. p. 1329 a 35 ff.

[3]) Vgl. VII 14, p. 1332 b 25 ff.

[4]) VII 10, p. 1329 b 36 ff.

so muß der gesamte Grund und Boden in zwei Teile geteilt werden, von denen der eine Gemeingut, der andere Privatbesitz ist. Jeder von diesen zerfällt wieder in zwei Hälften, das Gemeinland ist teils für die gemeinsamen Mahlzeiten, teils für den Gottesdienst bestimmt, von den privaten Landlosen soll jeder ein Gut bei der Stadt und eines draußen an der Grenze besitzen, damit im Kriegsfalle alle gleich sehr bedroht sind. So wird jeder eigenen Besitz haben und doch die Einheit der Bürgerschaft gewahrt bleiben. Auch über die Anlage der Stadt werden ausführliche Ratschläge erteilt[1]). Feste Mauern sollen sie gegen feindliche Angriffe schützen; im Innern ist die rechtwinklige, hippodamische Bauweise, die für den Verkehr am zweckmäßigsten ist, mit der alten unregelmäßigen, welche eine größere Sicherheit gegen Feinde gewährt, nach Möglichkeit zu vereinigen. Wird der Staat nicht ohne Kriege auskommen, so darf doch sein Wesen niemals auf das Waffenhandwerk gegründet werden, der Krieg muß stets nur Mittel sein zu den höheren Zwecken des Friedens[2]).

Ist doch der Geist, der diesen Staat beherrscht, das wesentliche Ziel der Verfassung, er bürgt am meisten für ihren Bestand[3]). Zu seiner Entwicklung aber bedarf es dreierlei: der Anlage, der Gewöhnung und der Vernunft[4]). Über die Anlage, welche die Bürger allein fähig macht einen guten Staat zu bilden, wurde schon gesprochen; eine mittlere Charakterbeschaffenheit zwischen allzu hartem und allzu verfeinertem Wesen, wie sie den Hellenen zukommt, ist hier die beste. Sie muß aber durch die Gewöhnung und durch vernünftige Erziehung zur vollen Entfaltung gebracht werden. Und zwar hat jene vorauszugehen, da der Leib und der vernunftlose Seelenteil seiner Entstehung nach früher ist als die Vernunft[5]). Die gesamte Erziehung ist Sache des Staates und muß daher eine öffentliche sein, soll sich doch der Staat organisch zur Einheit zusammenschließen[6]). Deshalb muß ein gemeinsamer Geist all seinen Gliedern anerzogen werden, denn als Bürger gehört der Einzelne nicht sich selbst, sondern dem Ganzen. Daß die Er-

---

1) VII 11 und 12.
2) VII 14, p. 1333a 30 ff.
3) VIII 1, p. 1337a 14 ff.
4) VII 13, p. 1332a 40 ff.; 15, p. 1334b 6 f.
5) VII 15, p. 1334b 6 ff.
6) VIII 1, p. 1337a 21 ff.

ziehung nur eine sein kann, erhellt auch daraus, daß ihr Ziel die Tugend des guten Mannes sein muß, diese aber nur eine ist. Denn wenn zunächst auch, wie wir sahen, die allgemeine Tugend des Menschen mit der politischen nur im Herrscher identisch ist, so sollen doch mit dem Alter alle Bürger in den Stand der Regierenden vorrücken; durch Gehorchen lernt sich am besten das Befehlen [1]). Mit den äußeren und niederen Bedingungen des Lebens hat die Erziehung zu beginnen und nur allmählich zu den höheren Funktionen des Seelenlebens fortzuschreiten. So fängt sie mit der Sorge für den Körper an, die bereits vor der Verheiratung der Eltern einzusetzen hat. Über das Alter und die Verhältnisse der jungen Eheleute wie über ihr Verhalten, das eine gute Nachkommenschaft gewährleisten soll, gibt Aristoteles eingehende Bestimmungen [2]). Um die Zahl der Kinder eine angemessene Höhe nicht übersteigen zu lassen, gelten ihm Mittel, die uns barbarisch erscheinen, als selbstverständlich. Die ganz kleinen Kinder sind durch Gewöhnung abzuhärten, aber ohne Übertreibung [3]). Eine besondere Beachtung müssen ihre Aufseher schon ihren Spielen und den Geschichten, die ihnen erzählt werden, schenken, soll doch im Spiele ihnen ein Bild des späteren Ernstes gegeben werden, ihre Unterhaltungen sollen ihre späteren ernsthaften Beschäftigungen vorbereiten [4]). Deshalb sollen sie auch möglichst wenig mit dem Gesinde zusammenkommen, daß sie nichts Unedles lernen. Schlechte Geschichten und Bilder sind ganz zu verbannen, von der Komödie sind die Kinder fern zu halten. So sind sie bis zu ihrem fünften Jahre zu Hause zu halten, dann haben sie zwei Jahre lang dem Unterrichte, den sie später selbst erhalten sollen, als Zuhörer beizuwohnen. Der eigentliche Unterricht selbst beginnt mit dem siebenten Jahre und zerfällt in zwei Teile, deren erster bis zum Eintritt der Mannbarkeit, der zweite von da bis zum 21. Lebensjahre dauert [5]).

Von dieser Erziehung selbst erfahren wir nun freilich im letzten Buche der Schrift nur wenig mehr; sichtlich bricht es vor seiner Vollendung ab. Daß alle banausischen Beschäftigungen ausgeschlossen sind, versteht sich von selbst, doch auch die übrigen sind nur bis zu

---

[1]) VII 14, p. 1333 a 2 f.
[2]) VII 16. [3]) VII 17.
[4]) ebd. p. 1336 a 32 ff.
[5]) ebd. p. 1336 b 37 ff.

einem gewissen Grade und niemals sportsmäßig oder um des Gelderdienstes willen auszuüben[1]. Am frühesten hat die Übung in der Gymnastik zu beginnen[2]; sie soll nicht nur den Körper üben, sondern zugleich zur Tapferkeit erziehen. Ebenso verhält es sich mit den andern Erziehungsgegenständen, von denen Aristoteles Grammatik, Zeichenkunst und Musik aufzählt[3]. Gewiß sind Grammatik und Zeichenkunst von vielseitigem Nutzen, aber ihr tiefster Wert ist nicht in diesem begründet, sondern in der literarischen und ästhetischen Bildung, die sie vermitteln[4]. Ausschließlich der Bildung ist die Musik gewidmet, und zwar nach einer dreifachen Richtung, von denen jede berechtigt ist, aber nicht zu ihrem einzigen Zweck erhoben werden darf[5]. Sie dient der bloßen Kurzweil zur Erholung nach der Tätigkeit und sie dient der Erziehung des Charakters, zu der sie besonders geeignet ist, weil Rhythmus und Harmonie unmittelbar ethische Zustände darstellen, nicht wie die andern Künste nur durch Vermittlung der sinnlichen Erscheinung. Aber damit kann ihre Bedeutung nicht erschöpft sein, denn sonst könnte man sich an gehörter Musik begnügen und brauchte sie nicht selbst zu erlernen. Sie soll vielmehr in den Stunden der Muße eine edle Unterhaltung bieten und die Geistesbildung fördern, um dem Menschen einen Seelenzustand zu vermitteln, der sich mit dem höchsten, dem theoretischen, nahe berührt. Bei der Ausübung der Musik aber sind alle technischen Künsteleien, die nur einem handwerksmäßigen Betrieb zukommen, zu vermeiden[6], ebenso sollen bei der Erziehung nur ernste und edle Harmonien und Rhythmen zugelassen werden[7], die übrigen dürfen allein der Unterhaltung dienen; auch die Flöte ist um ihres weichlichen Charakters willen von der Erziehung ganz zu verbannen[8]. Die dorische Weise ist unter allen Harmoniegeschlechtern als die männlichste am meisten für diese geeignet, stellt sie doch eine rechte Mitte zwischen den allzu derben und allzu weichlichen dar.

---

1) VIII 2, p. 1337b 4 ff.
2) VIII 3, p. 1338b 4 ff. und 4.
3) VIII 3, p. 1337b 23 ff.
4) ebd. p. 1338a 30 ff.
5) VIII 5; vgl. 7, p. 1341b 38 ff.
6) VIII 6, p. 1341a 5 ff.
7) VIII 7, p. 1341b 32 ff.
8) VIII 6, p 1341a 17 ff.

Mit diesem bedeutsamen Hinweis auf das Grundprinzip der aristotelischen Ethik bricht die Schrift ab; es ist wohl am wahrscheinlichsten, daß seine Flucht aus Athen oder der Tod den Verfasser gehindert hat, sie zu beenden. Trotzdem ist ein Urteil über den allgemeinen Charakter dieser Staatskonstruktion möglich. Daß sie der Wirklichkeit bedeutend näher steht als der platonische Idealstaat, leuchtet ohne weiteres ein. Von jener heftigen Reaktion gegen das gegebene staatliche Leben sind nur noch leise Nachklänge zu verspüren; von einem Gegensatz zur Demokratie, wie er den Aristokraten Plato beherrschte, ist keine Rede mehr. Nicht das Idealbild eines einst bestehenden aristokratischen Gemeinwesens, sondern weit mehr der demokratische attische Staat hat das Vorbild abgegeben. Auf das Bürgertum will Aristoteles seinen Staat gründen, nicht auf eine aristokratische Männergemeinde. Der Mittelstand, der zwischen Adligen und Handwerkern steht, gilt ihm, dem Verfechter des Mittelmaßes, als das geeignete Ferment für das staatliche Leben, in der solonischen Verfassung sah er einen solchen Staat verwirklicht [1]). Und in der Tat, die athenische Verfassung, befreit von den Auswüchsen, welche die spätere Entfesselung der Leidenschaften hervorriefen, kann ganz im allgemeinen als der Typus gelten, in dem Aristoteles sein Ideal eines Staates erblickte. Die Idealisierung des alten Athen, die jetzt, da man nicht mehr unter den unmittelbaren Nöten der Demokratie zu leiden hatte, auch dem demokratischen Athen zugute kam, läßt ihn in einem freien Gemeinwesen gleichberechtigter Bürger die wünschenswerteste Form der Verfassung erblicken. Zugleich aber wirkt der Standpunkt des vierten Jahrhunderts ein, das nur in dem geistigen Leben den eigentlichen Wert des Staates gelten lassen wollte. Die bewußte Gestaltung des Gemeingeistes durch eine allen gemeinsame Erziehung ist daher hier wie in der platonischen Verfassung die wichtigste Aufgabe des Staates. Die freie Entfaltung der Persönlichkeit, die den Staat nicht zerstört, sondern seiner zum eigenen sittlichen Handeln bedarf, verherrlicht die aristotelische Ethik. In keinem Staate der Vergangenheit war wenigstens zeitweise im selben Maße ein solches Gleichgewicht zwischen Individualität und Gesamtheit her-

[1]) Br. Keil, Die solonische Verfassung, 1892, S. 204 ff. und Bd. I, S. 102 Anm. 5. Vgl. Politik IV 11; V 9, p. 1309b 18 ff. Auch dies Prinzip, wie manche Einzelheit, schon in den politischen Reflexionen des alten Plato vorbereitet, vgl. Bd. I, S. 520.

gestellt, als in dem attischen, während die reinen Agrarstaaten die Persönlichkeit nicht kannten, die ionischen Seestaaten in der Entwicklung des Individualismus jeden politischen Halt verloren.

Wie Aristoteles Ethik so ist auch seine Politik vorwiegend empirisch gerichtet; daß es wirklichkeitsfremd ist, wirft er dem platonischen Staatsideal vor allem vor[1]). Für ihn kann es sich nur darum handeln, eine Verfassung zu konstruieren, die unter den gegebenen Verhältnissen und politischen Tendenzen möglich ist, darum ist die Kenntnis der realen Staaten und ihrer Entwicklungen von weit größerer Bedeutung, auch seine Politik wird auf weiten Strecken eine deskriptive[2]). Auch hier zeigt seine Auffassung gegenüber der älteren Zeit deutlich gewandelte Züge. Die religiöse Begründung des staatlichen Rechts ist völlig verschwunden, ebenso wie jene noch halb mythologische Auffassung Platos, nach welcher der Staat als ein Mensch im Großen, durchwaltet von einer menschlichen Seele, erschien. Für Aristoteles haben Realität nur die Individuen, als ein Mittel zu ihrer Entfaltung beurteilt er den Staat. Nicht ein einheitlicher Geist beherrscht ihn, wie bei Plato, der die einzelnen Staatstypen einander ausschließend gegenüberstellte, vielmehr vermag er eine Fülle von Individualitäten und damit geistiger Richtungen zu umfassen. Er gilt nicht mehr als ein einheitliches Lebewesen, sondern als die Summe der Beziehungen zwischen den ihn konstituierenden Individuen. Darin wirkt die individualistische Staatstheorie der Sophisten nach, nur gilt dem Aristoteles nicht die Willkür der Individuen, sondern das aus ihren Beziehungen notwendig erwachsende Gesetz als der den Staat eigentlich begründende Faktor. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet er die verschiedenen Staatsverfassungen, ihre Organe und Einrichtungen, ihre Umwälzungen und die Mittel zu ihrer Erhaltung. Kein Zweifel, daß ihm hier die ionische Wissenschaft schon mannigfach vorgearbeitet hatte, wie wir aus einzelnen Erörterungen etwa bei Herodot entnehmen können; auch für die Sophisten mußte eine solche Behandlung der konkreten Verfassungen eine Hauptaufgabe sein. So wird es kaum möglich sein, hier das aristotelische

[1]) Vgl. IV 1, p. 1288b 33 ff.

[2]) Diese Erörterungen umfassen vor allem die Bücher IV—VI, doch gehören manche Stellen zumal des dritten Buches mit hierher.

Gut aus dem von seinen Vorgängern überkommenen mit Sicherheit auszusondern, ja nach der ganzen Stellung des Aristoteles zur älteren Wissenschaft werden wir vermuten dürfen, daß er von jenen abhängiger ist, als man öfter annimmt[1]). Zeigen doch die Betrachtungen zumal über die Revolutionen, wo er ungescheut und im Sinne eines absolut egoistischen politischen Strebens auch der Tyrannis jeden möglichen Ratschlag zu ihrer Erhaltung gibt, eine Auffassung vom Wesen des Staates, die sich von der sophistischen kaum mehr unterscheidet, dagegen der aristotelischen ganz fremd ist. Und noch in einem andern Punkte ist Aristoteles mit den Sophisten einig; auch ihm fehlt jede historische Auffassung des staatlichen Lebens, auch er ersetzt sie durch eine Betrachtung unter dem einseitig individualistischen Gesichtspunkt. Jede Gebundenheit des Staates scheint gesprengt, in völliger Freiheit mischen und wandeln sich seine Elemente, sie haben ihm jeden Zusammenhang mit den natürlichen Lebensbedingungen, denen sie einst entwachsen waren, verloren. Der alte Gegensatz von Stadt und Land, agrarischen und industriellen Verhältnissen ist ganz geschwunden, nur die Menge des Besitzes scheidet die Mitglieder des Staates[2]). Je nach dem Verhältnis, in dem die Reichen und Armen zueinander stehen, empfängt der Staat seine Signatur. So hat er sich ganz aus der Verwurzelung in den überkommenen Verhältnissen losgelöst; das rollende Geld, das dem Individuum je nach Glück oder Tüchtigkeit zufallen mag, ist der bestimmende Faktor geworden.

Feiner differenziert ist die Auffassung der Funktionen des staatlichen Lebens, so daß ein genaueres Eindringen in die Bedeutung seiner einzelnen Organe möglich wird. In der älteren Zeit zerfiel der Staat wesentlich nur in Herrscher und Beherrschte; die Staatsgewalt galt ihr als eine einheitliche, gegründet auf das einfache Befehlsrecht. Jetzt wird von der eigentlich souveränen, weil gesetzgebenden Gewalt die verwaltende und richterliche geschieden[3]). Der gesetzgebenden oder beratenden Gewalt steht die Entscheidung über Krieg und Frieden, über Gesetze und schwerere Strafen zu. Die Verfassungsformen unterscheiden sich nicht zuletzt durch den Umfang und die Art, in der sie

[1]) Vgl. oben S. 71 f.

[2]) IV 11, p. 1295 b 1 ff.

[3]) IV 14, p. 1297 b 37 ff. Noch in Platos Gesetzen laufen diese drei Kategorien fast ungeschieden ineinander, vgl. Bd. I, S. 521 f.

ihre Mitglieder zur Ausübung dieser Funktion zulassen. Die Verwaltung fällt den Beamten zu, deren Ernennung abermals nach einem ganz verschiedenen Modus erfolgen kann[1]). Es können hier Unterschiede bestehen, je nachdem wer die Ämter besetzt, aus welchen Klassen sie besetzt werden und ob dies durch Wahl oder Los geschieht. Ebenso können die Richter aus allen oder nur aus einigen, durch Wahl oder Los ernannt werden[2]). So schafft sich Aristoteles ein Begriffssystem, das weit feiner den mannigfachen Gestaltungen des staatlichen Lebens gerecht zu werden vermag. Und wie er die Funktionen der Staatsgewalt exakter scheidet, so begnügt er sich nicht mehr damit, die Arten der Verfassungen einfach nach der Anzahl der an der Regierung Beteiligten zu sondern. Er weiß, daß es die verschiedensten Typen der Demokratie, wie der Oligarchie, des Königtums und der Tyrannis gibt, und legt sie aufs sorgsamste auseinander, sie sind ihm nicht ein für allemal fertige Arten, sondern er unterscheidet in ihnen extremere und gemäßigtere Formen[3]). Und jene Arten selbst treten nicht mehr in starrer Ausschließlichkeit nebeneinander; wie Aristoteles die Individuen als eine Summe mannigfacher und oft entgegengesetzter Kräfte auffaßt, so ist es ihm selbstverständlich, daß auch im Staate die verschiedensten Elemente, etwa demokratischer und oligarchischer Art, miteinander vereinigt sein können. Auch hier ist das Begriffssystem, auf das jede Einzelform bezogen wird, viel differenzierter geworden, so daß es feinere Abschattierungen und Schwankungen des staatlichen Organismus auffassen kann.

Die Pläne des Aristoteles zur Reform des Staates hielten sich ganz in den Grenzen, welche dem griechischen Stadtstaate gesteckt waren, ihm allein gelten seine Schilderungen der positiven Verfassungen. Und doch lebte er in dem Jahrhundert, das den Stadtstaat zerstörte oder zur Bedeutungslosigkeit herabdrückte, er erlebte die Entstehung ganz neuer politischer Bildungen, die von dem Königtum geschaffen wurden, dem schon sein Vater gedient hatte, und von dem Herrscher, der sein Schüler gewesen war. Aber dies Neue hat keinen helleren Reflex auf seine politischen Schriften geworfen. Kaum

---

1) IV 15.
2) IV 16, p. 1300b 38 ff.
3) VI 4.

etwas kann deutlicher lehren, wie stark auf diesem Jahrhundert schon die Tradition lastet, als daß Aristoteles des größten politischen Ereignisses seiner Tage einfach nicht gedenkt. Wohl möglich, daß sich seine Anschauungen schon während seines ersten Aufenthaltes in Athen gebildet hatten und er sie später nur ausarbeitete; denn ihm eignete nicht jene ewige Jugend Platos, die sich noch im höchsten Alter an die neuesten und schwierigsten Probleme wagte. Er strebte bedächtiger nach Zusammenschluß aller Erkenntnisinhalte, da mußte wohl beiseite bleiben, was sich gar nicht dem Gedankensystem fügen wollte. Und doch sind die Ideen der Zeit von einem kulturschaffenden Königtum, die schon vor Alexander so deutlich hervortraten[1]), nicht ganz spurlos an Aristoteles vorübergegangen, zumal die Erörterungen über das Königtum und sonstige gelegentliche Bemerkungen weisen in diese Richtung. Aber auch hier bleibt seine Reflexion auf den griechischen Stadtstaat eingeschränkt, ohne auf die neu sich bildende Großmacht hinüberzuschweifen; und im Grunde steht er selbst der Kulturmonarchie abgeneigt gegenüber, sie bleibt ihm Tyrannis und bedeutet wie jede Tyrannis eine Gefahr für den Staat[2]).

Das Problem der überragenden Persönlichkeit, welche ihrer Natur nach keiner Gemeinschaft ganz sich einfügen kann, mußte mit Notwendigkeit eine Zeit aufs lebhafteste beherrschen, in der alles auf die Entfaltung der Persönlichkeit gestellt war. So schließt Aristoteles Ethik mit der Schilderung des philosophischen Genius, der der Gemeinschaft mit anderen entraten kann, weil er sich das Objekt seines Handelns selbst zu erschaffen vermag. Gipfeln damit seine ethischen Betrachtungen in der Idee einer Persönlichkeit, welche über die eigentliche Ethik, insofern sie das Handeln den Mitmenschen gegenüber ins Auge faßt, hinausgewachsen ist, auch die Politik kennt und berücksichtigt den genialen Menschen, der Staat und Recht nicht bedarf, weil er die Norm des Rechts in sich selber trägt. Aber es ist bezeichnend, daß Aristoteles in diesem politischen Genie nicht eine Quelle neuer Rechtsbildungen erblickt, wie Plato, der damit ein feineres Gehör für die Wünsche der Zeit bewies, sondern daß er es

---

[1]) Vgl. oben S. 31 ff.

[2]) Ein eigentliches Königtum bilde sich in seiner Zeit nicht mehr: Politik V 10, p. 1313 a 3 ff. Die Kulturförderung ist ihm mehr nur ein Mittel, die Tyrannis zu erhalten, V 11, p. 1314 a 31 ff.

beurteilt nur von dem Standpunkte des engen Stadtstaates aus, wo seine Wirksamkeit denn eher als bedrohlich erscheinen mußte. Wenn ein Einzelner oder ein Geschlecht, so lehrt er, alle anderen völlig an politischer Tüchtigkeit überragt, dann sind sie in Wahrheit kein Teil des Staates mehr [1]. Ihnen kann niemand ein Gesetz auferlegen, denn Gesetze gelten nur für Gleiche, sie sind sich vielmehr selbst Gesetz. Gegenüber einem solchen Genie gibt es nur zwei Mittel. Der alte Staat entledigte sich seiner durch den Ostrakismus, in der richtigen Erkenntnis, daß sein Bestand durch das Auftreten und Wirken solch überragender Geister bedroht sei. Ist aber in der Gegenwart der Wert der Geistesmächte mehr denn früher anerkannt und erscheint es daher unerlaubt, daß der Staat seine Besten von sich stößt, so müssen alle sich freiwillig einem solchen Manne unterwerfen, daß er lebenslänglicher König wird [2]. Er wäre in der Tat wie ein Gott unter den Menschen [3]. Aber da nun einmal auch dem größten Menschen Menschliches anhaftet, so trägt der von keinem Gesetz beschränkte Absolutismus die schlimmsten Gefahren in sich. Mag man zu seiner Verteidigung anführen, das Gesetz vermöge stets nur das Allgemeine zu entscheiden und nicht das Einzelne [4], besser ist es doch, das Gesetz, das leidenschaftslos über allen steht, herrscht, als der Einzelne, der niemals ganz seiner Leidenschaften Herr zu werden vermag; und besser ist die Herrschaft einer Mehrheit, in deren Abstimmungen sich die Unrichtigkeiten der Einzelurteile ausgleichen [5]. Das Übergewicht eines Einzelnen verträgt sich nicht mit dem Gedanken des Maßes, und alles Recht bezweckt Maß und Ordnung. Und während in dem Gesetz die reine Vernunft herrscht, wird mit dem Einzelnen auch die Tierheit auf den Thron gehoben [6]. Mag es also auch Völkerschaften geben, die durch ihre Natur zu einem solch despotischen Regiment bestimmt sind, Aristoteles interessiert nur der hellenische Staat freier und gleicher Männer, der die Alleinherrschaft eines Einzigen kaum zu ertragen scheint [7].

---

1) III 13, p. 1284a 3 ff.
2) III 13, p. 1284b 25 ff. 17, p. 1288a 15 ff.
3) 13, p. 1284a 10 f.
4) Vgl. Bd. I, S. 516.
5) III 15, p. 1286a 9 ff. 6) III 16, p. 1287a 28 ff.
7) III 17, p. 1287b 36 ff.

So steht Aristoteles der Staatsbildung Alexanders ohne Verständnis gegenüber, der Machtdrang, der hier in primitiver Selbstverständlichkeit hervorbrach, sein Sinn ist ihm ganz verschlossen. Bedeutet ihm der Staat doch nicht Macht, sondern ein Mittel zur Entfaltung der Persönlichkeit; darum ist ihm jeder Absolutismus, auf dem doch allein die militärische Kraft beruhen konnte, im Innersten fremd und unsympathisch. Darin war das Denken Platos soviel freier und weiter, daß er nicht einen Augenblick zögerte, auch die Tyrannis seinen Zwecken dienstbar zu machen, als sich ihm die Gelegenheit dazu bot. Der griechische Staat und die griechische Philosophie sind einander fremd geworden; das Denken schlägt seine eigenen Wege ein unabhängig von der Entwicklung des realen Lebens. Für diese Scheidung von Geist und Wirklichkeit, wie sie die Folgezeit beherrschen sollte, ist die Beurteilung der absoluten Monarchie durch Aristoteles höchst bezeichnend. Die Tradition lastet auf dem geistigen Leben, daß es sich mehr und mehr begnügt, mit seinem einmal erworbenen Besitze zu schalten, und daher unfähig wird, den neuen Gestaltungen der Wirklichkeit begreifend zu folgen. Hatte in der älteren Zeit das Genie fast alle Seiten des Lebens umspannt, der Denker sich politisch betätigt, der Staatsmann philosophiert, jetzt haben sich die Wege geschieden. Philosoph und Staatsmann, beide Sucher nach dem allgemeinen Gesetz, das die verwirrende Mannigfaltigkeit des Lebens einheitlich binden könnte, seit alters in Griechenland eng befreundet, in Aristoteles und Alexander noch einmal äußerlich in eine nahe Beziehung gerückt, verstehen einander nicht mehr.

5. Die Peripatetiker.

Alle Tendenzen der Zeit waren in Aristoteles Philosophie zu einer Einheit zusammengeflossen. Wie einst die Philosophie des Heraklit und der Eleaten der höchste Ausdruck des Bewußtseins der ionischen Welt gewesen war, wie Platos Ideenlehre das Fazit aus allen widerspruchsvollen Bestrebungen der älteren attischen Geschichte zog, so gibt die aristotelische Metaphysik den Problemen des vierten Jahrhunderts ihre abschließende Formulierung. Hier wie noch stets zuvor war es die Tat des philosophischen Genies, das im allgemeinen Denken Getrennte und Feindliche zu vereinen, seine Widersprüche in einer

höheren Synthese aufzuheben und damit allen Bestrebungen der Zeit eine Lösung zu leihen. Aber hier wie im platonischen Kreise vermögen die Schüler sich nicht auf der Höhe des Meisters zu halten. Die spekulative Kraft, die eine Einheit aus den verschiedenartigen Elementen geschaffen hatte, läßt nach, und so zerfällt das System, obwohl äußerlich seine Begriffe beibehalten werden, in Wahrheit wieder in die einzelnen Tendenzen auseinander, aus denen es ursprünglich geschaffen war. Für die Fortentwicklung des philosophischen Denkens selbst kommen diese Angehörigen der peripatetischen Schule daher kaum in Betracht; die Spekulation sinkt zurück auf das Niveau des mehr allgemeinen Räsonnements und läßt diese Männer nur als typische Vertreter des Gesamtbewußtseins, nicht mehr als schöpferische Geister erscheinen. Dabei spielt die eigentliche Metaphysik keine wesentliche Rolle; sie wird als ein fertiges Lehrsystem weitergegeben und höchstens im einzelnen schärfer ausgeführt oder an das Empirische angepaßt. Denn die empirische Tendenz, die aus dem ionischen Geistesleben in das vierte Jahrhundert einmündete und auch die aristotelische Spekulation so stark beherrschte, tritt hier ganz und einseitig in den Vordergrund. Alle empirischen Wissenschaften, Naturkunde, Geschichte in all ihren Zweigen, Philologie und Musikwissenschaft, werden intensiv betrieben und erhalten erst jetzt ihre volle Ausbildung. Der unmittelbare Nachfolger des Aristoteles in der Schulleitung, Theophrast aus Eresos auf Lesbos, ist hier vor allem zu nennen, der selbst freilich die Metaphysik noch weiterzubilden versuchte. Aber bald läßt dieser Wissenschaftsbetrieb mehr und mehr den Zusammenhang mit der allgemeinen Spekulation vermissen und verliert sich in Einzelheiten.

Der mystische Einschlag, der bei Aristoteles tief in das Innere des Systems verwoben war, erscheint jetzt wieder als eine selbständige und gesonderte Gedankenbildung, nur eigentümlich abgewandelt im Sinne der peripatetischen Philosophie. So knüpft der Musiker Aristoxenus sichtlich an die Pythagoreer an, aber als rechter Peripatetiker sucht er auch der Musikwissenschaft eine sichere empirische Grundlage zu schaffen[1]. Daneben greift er auf eine höchst wahrscheinlich pythagoreische Seelenlehre zurück, welche die Seele als die

[1]) Zeller, Philosophie der Griechen II 2³, S. 886 f.

Harmonie des Leibes bestimmte [1]), und sein Mitschüler Dikaearch schloß sich ihm hierin an [2]). Aber dieser Einfluß der mystischen Seelenlehre wird bezeichnenderweise ganz in die Sphäre einer rationalistischen Aufklärung herübergezogen, denn weit entfernt, auch die religiösen Lehren der Pythagoreer anzunehmen, behaupteten diese Männer vielmehr, daß die Seele eben als Harmonie des Körpers zugleich mit diesem zugrunde gehen müsse, da sie gar kein selbständiges Wesen neben ihm besitze [3]). Auch die vegetarischen Tendenzen des Theophrast, der das Opfer und überhaupt jede Tötung von Tieren verwarf, liegen in der Richtung auf den Pythagoreismus [4]).

Den gleichen Charakter tragen die ethischen Erörterungen der peripatetischen Schule; man hält im Ganzen an der aristotelischen Lehre fest und führt sie nur im Einzelnen näher aus, dabei treten aber auch hier Schwankungen hervor, insofern bald mehr die eine, bald mehr die andere Seite in den Vordergrund geschoben wird. So ist Theophrast in den theoretischen Bestimmungen und in dem allgemeinen Charakter seiner Ethik wesentlich mit Aristoteles einig; nur wird schon hier ein gewisses Herabsinken von der Höhe des aristotelischen Denkens fühlbar. Die Bedeutung der äußeren Güter für die Glückseligkeit, die Freiheit von äußeren Störungen nahm in seinen Ausführungen offenbar einen breiten Raum ein. Entsprechend der gesamten Entwicklung der Schule auf das reine Gelehrtentum hin wird das Ideal der entwickelten Persönlichkeit mehr zurückgedrängt zugunsten eines Ideals des Gelehrten, der in Muße und ohne Störung fern dem Treiben der Welt seinen Betrachtungen obliegen will [5]). Der Schwerpunkt der Ethik wird damit, ohne ihren Grundcharakter eigentlich zu ändern, ganz auf die Seite der theoretischen Tugenden verlegt. Die Elemente, welche die aristotelische Ethik mit der des Demokrit verbinden, stehen bei Theophrast voran und lassen seine Gedanken als echte Kinder des ionischen Denkens erscheinen. Vor Bindungen, welche die Freiheit des Gelehrten hindern könnten, wie vor der Ehe,

---

[1]) Cicero, Tusculanen I 10, 19.

[2]) ebd. I 18, 41.

[3]) Diese Konsequenz schon bei Plato aus jener Seelenlehre gezogen, Phaedo p. 85 e ff.

[4]) Zeller a. a. O. S. 866.

[5]) Die Belege bei Zeller a. a. O. S. 854 ff.

weiß er nur zu warnen, ganz im Sinne eines populären Räsonnements, das Befreiung von den Leiden des Lebens durch Lösung aus seinen äußeren Bedingungen forderte, aber ganz im Gegensatz zu Aristoteles, der gerade deren sittliche Bedeutung für die Entfaltung der Persönlichkeit erkannt hatte. Dem empirischen Sinne der Schule entsprechend nimmt die deskriptive Ethik bei Theophrast einen breiten Raum ein, und auch hier läßt sich, so bewundernswert seine Charakterschilderungen sein mögen, doch nicht verkennen, daß sie nicht mehr auf ganz der gleichen Höhe wie die des Aristoteles stehen. Dessen im wesentlichen innerliche und psychologische Auffassung der ethischen Eigenschaften ist mehr äußerlichen Definitionen gewichen, die Persönlichkeit wird fast nur noch nach ihrem äußerlichen Verhalten und Tun geschildert[1]). Entwickelte Theophrast mehr die theoretische Seite der aristotelischen Ethik und näherte sie damit der des Demokrit, so betonte Dikaearch ebenso einseitig die Bedeutung des praktischen Lebens[2]). Und dem entsprach es, daß er sich gern mit Fragen des Staatsrechts beschäftigte.

Statt der immerhin selbständigen Arbeiten dieser Männer, die uns abgesehen von Theophrasts Charakteren verloren sind, besitzen wir aus dem peripatetischen Kreise zwei Schriften, die ihren engen Anschluß an die nikomachische Ethik nicht verleugnen. Es ist die Ethik des Eudemus, eine Bearbeitung der aristotelischen Schrift, und die sog. Große Moral, ein jüngerer Auszug aus der Schrift des Eudemus, der besonders in seinen Begriffsdistinktionen schon stoische Einflüsse zeigt[3]). Die eigentliche Feinheit der aristotelischen Auffassung ist freilich in beiden Werken verloren gegangen; der Grundgedanke von der Entfaltung der Persönlichkeit tritt zurück, und so bleiben nur mehr die äußerlichen Bestimmungen übrig, die öfter ohne tieferen Zusammenhang nebeneinander gestellt werden. Von bemerkenswerteren Abweichungen ist nur eine Ausführung der eudemischen Ethik zu betrachten, die allerdings sehr verdorben und daher nicht ohne Widersprüche ist, deren allgemeiner Gedankengang aber doch nicht verkannt werden kann[4]). Es ist das Problem

[1]) Vgl. oben S. 130. [2]) Cicero, Briefe an Atticus II 16, 3.

[3]) Vgl. oben S. 110 Anm. 1.

[4]) VIII 2 (p. 1246b 37 ff.), vgl. Große Moral II 8, wo aber die religiöse Wendung des Gedankens fehlt.

der überragenden Persönlichkeit, das hier wie in manchen Erörterungen des Aristoteles zur Debatte steht, der Persönlichkeit, die kraft ihres Genies wider alle Berechnungen in ihren Unternehmungen Glück hat und dem Leben den Stempel ihres Geistes aufzuprägen vermag. Die gleiche Frage hatte schon Plato beschäftigt, wie die großen Staatsmänner ihre Herrschaft so erfolgreich führen konnten, da ihnen doch ein eigentliches Wissen fehlte; auf ein göttliches Geschick hatte er mit leiser Ironie ihr Talent zurückgeführt. Für das populäre Denken ist es die Göttin Tyche, der sie ihre Erfolge zu verdanken haben. Aber die Fürsorge der Götter, meint Eudemus, kann nur den Edlen zugute kommen, während das Glück seine Gaben blind verstreut; und die Tyche ist wandelbar, während manchen Menschen der Erfolg niemals untreu zu werden scheint. Da er demnach weder auf der Vernunft noch auf einem Geschenk der Götter beruht, so muß er aus einer Naturanlage solcher Menschen hervorgehen. Sie sind von Natur so geartet, daß sie auch ohne vernünftige Überlegung zur rechten Zeit auf die rechten Ziele losgehen, wie musikalische Menschen singen können, ohne es gelernt zu haben. So wird auch diese Eigenschaft jetzt in dem Grunde der Persönlichkeit gesucht und nicht mehr als ein von außen wirkendes Geschick aufgefaßt; auch die dunkleren Triebe des Menschen werden als in seiner Natur begründet angesehen.

Seine eigentümliche Färbung empfängt dieser Gedanke aber erst durch einen mystischen Einschlag[1]). Wie entsteht jener glückliche Trieb in dem Menschen? Alle ursprüngliche Bewegung geht in der Welt wie in der Seele des Einzelnen von Gott aus; das Göttliche in uns, das noch über Vernunft und Tugend hinausliegt, wirkt jede Bewegung unserer Seele und ist darum am unmittelbarsten in den erhöhten Zuständen des Enthusiasmus und der Träume tätig. Es durchschaut klar Gegenwart und Zukunft und findet darum mit instinktiver Sicherheit das Rechte. So bleibt das praktische Verhalten auch bei Eudemus ganz in dem Subjekt begründet, aber die Natur der Persönlichkeit selbst gilt ihm in ihrer Vernunft wie in ihren vernunftlosen Trieben als eine gottgegebene. Die mystische Auffassung der Seele als einer unmittelbaren Manifestation des Göttlichen wird in

[1]) p. 1248a 15 ff.

Aristoteles Seelenlehre hineingedeutet, zugleich im engen Anschluß an die Metaphysik, nach der der Grund alles Lebens und aller Bewegung in dem göttlichen Geiste ruht. Ebenso läßt Eudemus in der Bestimmung des höchsten Ziels der Sittlichkeit den mystischen Einschlag der aristotelischen Lehre stärker hervortreten. Wie schon dort das rein theoretische Verhalten des Menschen auf den göttlichen Geist, der reines Denken ist, hinwies, so gilt Eudemus die Erkenntnis Gottes als das höchste Ziel[1]). Alles Zuviel wie alles Zuwenig zieht uns von dem rechten Wege ab, den die Seele auf Gott hin einschlagen soll. Während Theophrast mehr den realistisch-empiristischen Charakter der aristotelischen Ethik betont hatte, sucht Eudemus ihre mystische Seite weiterzuentwickeln. Und in dieser Lehre von der gottbegnadeten Natur schließt sich ihm der Musiker Aristoxenus an, der auch sonst eine stärkere Hinneigung zu der Ethik der Pythagoreer verrät[2]). So treten die Ideenbewegungen der Zeit, die von Aristoteles in ein einheitliches Gedankensystem eingeschmolzen waren, wieder gesondert nebeneinander hin.

[1]) VIII 3, p. 1249a 21 ff.
[2]) Zeller a. a. O. S. 883 f.

Dreizehntes Kapitel.

Epikur.

1. Allgemeine Stellung.

Die ethischen Werte, die das fünfte Jahrhundert gewonnen hatte und die sich an seinem Ende zu den drei großen Gedankenbildungen der unmittelbaren Sokratiker verdichteten, fruchtbar zu machen für eine umfassende theoretische Deutung der Welt, darin erblickte das vierte Jahrhundert seine eigentümliche Aufgabe. Am vollkommensten ist dies Bestreben in der Entwicklung von Plato zu Aristoteles ausgesprochen, aber neben diesem Höhenzuge des Denkens laufen niedrigere, doch parallel gerichtete Entwicklungen her, in denen die gleichen Tendenzen der Zeit zum Ausdruck kommen. Sie sind weniger original in Stellung und Lösung der Probleme, mehr getragen vom Strome der Zeit, als daß sie ihm eine eigene Richtung aufzuzwingen vermöchten, aber eben darum mindestens ebenso bezeichnend für den Charakter dieser Zeit selbst. Wie neben Plato als weniger selbständige, doch ebenso bestimmte Richtungen vertretende Denker Antisthenes und Aristipp standen, so tritt Stoa und Epikur neben Aristoteles, ebenso an diese anknüpfend wie er an jenen. Es entspricht daher nicht den historischen Verhältnissen, Aristoteles unmittelbar neben Plato zu stellen, und zwischen ihnen als den letzten großen Vertretern der theoretischen Philosophie auf der einen Seite und Stoikern und Epikureern als Zeugen eines nur noch ethisch gerichteten Philosophierens auf der anderen eine tiefgehende Scheidelinie zu ziehen. Damit wird der wahre Gegensatz der älteren und jüngeren Zeit geradezu in sein Gegenteil verkehrt. Wohl lebt noch überall im vierten Jahrhundert die ethische Reflexion der Vergangenheit fort, aber sie besitzt nirgends mehr jene gewaltige Wucht,

mit der sie sich damals auf die Seele legte; die eigentlichen Kämpfe um das ethische Problem liegen zurück, diese Zeit empfängt die zuvor gewonnenen Lösungen desselben als einen fertigen Besitz, den es nur völliger dem allgemeinen Bewußtsein einzugliedern versuchen muß. Dagegen erhält die neue Zeit in der völligen Entfesselung der Reflexion eine durchaus theoretische Tendenz; und Epikureer wie Stoiker nehmen an ihr einen vollständigen Anteil. Gewiß sind ihre Systeme auf einem ethischen Grunde errichtet, aber ihn übernehmen sie mit nur unwesentlichen Abwandlungen von ihren Vorgängern, ihr eigenes Streben ist durchaus darauf gerichtet, auf diesem Fundament ein umfassendes theoretisches Weltbild aufzuführen. Dieser Charakter ihrer Philosophie stellt sie unmittelbar neben Aristoteles und läßt sie ebenso als typische Denker des vierten Jahrhunderts erscheinen. Man hat sich über dies Verhältnis nur täuschen können, weil man sich die allgemeine Stimmung dieser Gedankenbildungen allzusehr durch jüngere Schriftsteller der gleichen Richtung vermitteln ließ, die uns nicht nur wie die Begründer der Schulen in Fragmenten erhalten sind und darum leichter zugänglich waren. Doch aus ihnen spricht bereits eine spätere Zeit, in der das unbefriedigte Verlangen der Seele wieder mit lauteren Tönen zu reden begann; wendet man sich zu den Anfängen dieser Philosophien selbst zurück, so begegnet man überall einem Geiste der abstrakten Theorie und Gelehrsamkeit, der sie als echte Sprößlinge des aristotelischen Jahrhunderts erscheinen läßt.

So gewiß also diese Schulen aus den gleichen Zeitbedingungen abgeleitet werden müssen, wie die aristotelische, völlig parallele Erscheinungen zu dieser sind sie doch nicht. Um mehr als ein Menschenalter sind ihre Stifter jünger als der Schüler des Plato, und ihr Leben reicht noch weit in das folgende Jahrhundert hinein. Nicht mehr unmittelbar, sondern durch Mittelsmänner überkommen sie die Lehren der älteren Philosophen, ganz am Ausgang des Jahrhunderts, auf dessen Höhe Aristoteles zuerst als Lehrer auftrat, begründen sie ihre Schulen. So stehen sie den folgenden Zeiten und der Welt des Hellenismus um einen Schritt näher als jener und es erscheint kaum als ein Zufall, daß sie weit mehr als Plato und Aristoteles die beherrschenden Philosophen der kommenden Jahrhunderte werden sollten. Aber so sicher epikureische wie stoische Philosophie auf weite Strecken das Bewußtsein des Hellenismus erfüllten, sie selbst sind darum doch

nicht schon als seine Produkte zu betrachten; für ihre Begründer hat das Leben noch nicht jene charakteristische Verschiebung erfahren, die erst vom Ende des Jahrhunderts an einsetzte. Athen ist ihnen noch immer der selbstverständliche Mittelpunkt des geistigen Lebens, als freie Männer haben sie innerhalb der griechischen Stadtgemeinden ihr Leben geführt. Die glänzenden Höfe der orientalischen Reiche, die sich in dieser Zeit ausbilden, deren Herrschern es aber nur allmählich gelingen konnte, die Geistesmächte Griechenlands an sich zu fesseln, besitzen für diese Männer noch keine Anziehungskraft. Wenn ihre Systeme daher als der letzte Ausdruck des ausgehenden vierten Jahrhunderts erscheinen, um von hier aus weit in die folgenden Zeiten hineinzuwirken, so erweist sich auch hier wie überall dies Jahrhundert als der eigentliche Nährboden des Hellenismus, auf dem alle ihn konstituierenden Kräfte bereits lebendig wurden. Immerhin ist das Menschenalter, das Epikur und Zeno von Aristoteles trennt, natürlich nicht spurlos an dem Geistesleben vorübergegangen, und einzelne Ideen der folgenden Zeiten mögen bei ihnen schon deutlicher anklingen als bei dem älteren Meister. Wichtiger aber als solche Einzelheiten, auf die hin man häufig allzu vorschnell jene unrichtige historische Periodengliederung vorgenommen hat[1]), ist die Tatsache, daß die Macht der Tradition inzwischen noch stärker den originalen Zug der Gedanken zu beeinträchtigen begonnen hat; wenn schon Aristoteles öfter kein ganz freies Verhältnis der Wirklichkeit gegenüber zu gewinnen vermochte, so ist für diese jüngeren Philosophen die Überlieferung der älteren Begriffsbildungen zu einer solch beherrschenden Macht geworden, daß sie es überhaupt kaum noch zu originalen Wertsetzungen bringen. Aristoteles war in der Metaphysik wie in der Ethik auf Grund der von Plato gewiesenen Richtung noch völlig eigene Wege gegangen, Epikur und Zeno dagegen übernehmen einfach, nur unwesentlich abgewandelt, die ethischen Werte, die einst Aristipp und Antisthenes aufgestellt hatten; und als sie auf diesem Boden ein umfassendes philosophisches System entwickeln wollen, greifen sie ebenfalls direkt zu älteren metaphysischen Gedankenbildungen zurück, die sie mehr oder minder gewaltsam mit

---

[1]) Dazu gehört der Kosmopolitismus dieser Philosophien, der in der Idee weit älter und auch bei ihnen im Gesamtbestande ihres Systems nicht besonders hervortretend ist.

jenen ethischen Begriffen zu vereinigen suchen. Sie erscheinen nur noch wie Verwalter des vorhandenen philosophischen Gutes, statt daß sie aus dem Boden der Wirklichkeit eigene Gedankenschätze zu heben wüßten; darin sind sie die wahren Stammväter des Hellenismus, der in der Bewahrung des Überkommenen seine fast einzige Aufgabe erblickte.

Weniger selbständig in ihrem Denken, sind Epikur wie Stoa abhängiger von dem allgemeinen Zeitbewußtsein, sie verstehen es nicht mehr, aus freier Initiative seine verschiedenen Tendenzen zu originalen Gedankenbildungen zusammenzuschweißen, sondern lassen sich von einzelnen Strömungen tragen, sie stehen nicht bestimmend über der Zeit, sondern werden selbst von der Zeit bestimmt. Darin sind sie die echten Nachfahren der Kyniker und Kyrenaiker, die ebenso nur einzelne, gegensätzlich geschiedene Richtungen zum Ausdruck brachten, während Plato wie Aristoteles auch die entgegengesetzten in einer Synthese zu vereinigen wußten. Wir kennen jene zwei, noch das vierte Jahrhundert durchziehenden Linien der Entwicklung, jene reflektierte Weise, wie sie sich in dem naiven, auf den Oberflächen des Daseins haftenden Leben Ioniens und Athens im fünften Jahrhundert entwickelt hatte und jene in ihren Ursprüngen reiner attische, die in dem Gegensatz zu diesem naiven Leben erwachsen war und aus der Tragödie und dem dionysischen Wesen überhaupt ein leidenschaftliches Pathos zog. Traten uns zu Beginn des Jahrhunderts Aristipp und Antisthenes als die typischen Vertreter beider Richtungen innerhalb der ethischen Gedankenentwicklung entgegen, so schließen sich ihnen an seinem Ausgang Epikur und Zeno an. Nur der Gegensatz der Stämme, der damals noch nachwirkte, ist jetzt verschwunden; dem Ionier Aristipp folgt Epikur aus Athen, dem Athener Antisthenes Zeno und Chrysipp, der Cyprier und Cilicier.

Allerdings ist Epikur nur seiner Abstammung nach Athener, während er selbst in Ionien geboren ist; als Kleruche war sein Vater von Athen nach Samos ausgewandert, dort ist er selbst um die Jahreswende 342 auf 341 geboren[1]). In Samos verbringt er seine Jugend und wird schon frühe in die Philosophie eingeführt, zumal Nausiphanes macht ihn mit der inzwischen skeptisch durchsetzten

[1]) Über sein Leben vgl. Diogenes Laertius X 1 ff.

Lehre des Demokrit bekannt[1]). Ein Platoniker, der ihn gleichfalls unterrichtete, blieb ohne Einfluß auf ihn. Im Jahre 323 kam er nach Athen, wo er möglicherweise den Xenokrates hörte, doch hat es ihn nicht lange dort geduldet; er scheint zuerst nach Kolophon gegangen zu sein, um später in Mytilene, dann in Lampsakus als Lehrer der Philosophie aufzutreten. Im Jahre 306 kehrte er nach Athen zurück und begründete hier eine Schule, deren Mitglieder sich in seinem Garten zu versammeln pflegten und als deren Vorsteher er bis zu seinem Tode lebte[2]). So hat Epikur bis zur Mitte seiner Tage das Wanderleben des echten Ioniers geführt, und ionisch sind die Einflüsse, die sein Denken bestimmt haben. Obwohl auch er zu der damals angesehensten Schule der Akademie Beziehungen gehabt hat, sein Denken hat von dieser Seite keine Antriebe erhalten, dagegen ist er frühe mit der Lehre und den Schriften Demokrits bekannt geworden, ja er scheint sich selbst eine Zeitlang geradezu dessen Schule zugerechnet zu haben[3]). Später freilich war er geneigt, jeden fremden Einfluß auf seine Lehre zu leugnen und sich ganz als Autodidakten aufzuspielen[4]). Trotzdem hat er neben dem Demokrits sicher auch den der Ethik Aristipps erfahren, mag ihm derselbe auch mehr durch die allgemeine geistige Atmosphäre des ionischen Lebens vermittelt sein[5]); als eine Synthese beider Philosophien, die jede in ihrer Weise das ionische Denken abschlossen, kann die epikureische Lehre betrachtet werden. Sie war von ihm niedergelegt in einer Fülle von Schriften, an deren ziemlich sorglosem Stil man nur die Klarheit zu rühmen wußte[6]). Uns sind davon außer einigen Briefen nur Fragmente erhalten.

Die alten ionischen Eigenschaften, nur übersetzt in die Art des vierten Jahrhunderts, leben in Epikurs Wesen fort. Wohl eignet ihm noch ein Stück jener inneren Unruhe des Ioniers, die ihn von Ort zu Ort treibt, bis er schließlich in Athen eine dauernde Heimat findet;

---

[1]) Vgl. über diese oben S. 74.

[2]) im Jahre 270.

[3]) Plutarch, Gegen Kolotes 3.

[4]) Usener, Epicurea frg. 114. 233. Im folgenden werden die Fragmente Epikurs, soweit keine anderen Angaben gemacht sind, stets nach dieser Sammlung zitiert werden.

[5]) vgl. Usener S. 293, 5 ff.

[6]) Cicero, de finibus I 5, 14 f.

doch nicht der Drang nach Wissen und Schauen führt ihn hinaus in die Welt, er sucht, ähnlich wie Aristoteles, nur eine ruhige Stätte des Lernens und Lehrens. Als sie sich ihm in Athen geboten hat, bleibt er dieser Stadt treu, wie nur je ein echter Athener. Auf den Genuß des Lebens ist sein Sinn gestellt, aus der Fülle der Wirklichkeiten die höchsten und reichsten Gefühle der Lust zu empfangen, darin sieht er den selbstverständlichen und einzigen Wert, aber die Zeit ist allzu zergrübelt, als daß die Genußfreudigkeit des alten Ioniers ihr ganz noch zu erreichen gewesen wäre, und selbst Aristipp erscheint ihm gegenüber naiv in seiner robusten Genußsucht; fast ein melancholisches Gesicht sieht uns aus Epikurs Büste entgegen. In der Reflektiertheit verlieren die objektiven Werte rasch an Geltung, der Genuß, den sie zu bieten vermöchten, wird schaal und leer. Das Bewußtsein wird empfindlicher gegen fremde Eindrücke und leichter verletzt. Da zieht es sich, um sich seine Ruhe zu bewahren, lieber scheu auf sich selbst zurück und sucht die objektiven Mächte, die in ihrer Stärke und robusten Unmittelbarkeit ein zartes Gemüt zu leicht beunruhigen könnten, nicht mehr an sich herankommen zu lassen. So beginnt eine Verzärtelung der eigenen Persönlichkeit, die sich um jeden unangenehmen Eindruck scheu herumdrückt, um allein in lustvollen Vorstellungen zu schwelgen. Dem realen Leben und seinem Ernst wagt man nicht mehr in das Gesicht zu sehen, die in ihm wirkenden Kräfte sind zu groß und hart, als daß ein in der stillen Einsamkeit des privaten Lebens verwöhntes Gefühl sie ertragen könnte. Das äußere Leiden zu übertäuben durch ein Leben in der Phantasie, die man nur auf angenehme Vorstellungen richtet, ist eine wichtige Regel der Lebensklugheit[1]). Dadurch entsteht eine außerordentliche Verfeinerung des seelischen Lebens; die höchst eleganten, für den rohen Genuß zu empfindlich gewordenen Kulturkreise haben in Epikur ihren Sprecher gefunden. Skeptisch dem realen Leben und seinen Werten gegenüber, läßt er von ihm nur soviel in sich Wirklichkeit werden, als er zum subjektiven Genusse bedarf; und Phantasie und Intellekt sind beweglich genug geworden, um den sichersten Genuß aus sich selber zu schöpfen.

---

[1]) z. B. Cicero, de finibus I 17, 55—57.

Die Mächte des realen Lebens tragen für dies Denken keinen Wert mehr in sich selbst. Wenn der Mensch der früheren Zeit selbstverständlich innerhalb Staat und Gesellschaft sein Leben führte, wenn die älteren Ethiker von der gewonnenen Freiheit des Subjekts aus jene Mächte ihrem Willen gemäß zu gestalten oder sich ihrer zu bedienen unternahmen, jetzt hat sich der Mensch so völlig aus ihnen herausgelöst, daß er ihrer nicht einmal mehr zum Genuß des Lebens bedarf. Damit erst sinken sie auf eine Stufe der Gleichgültigkeit wie nie zuvor, sie erscheinen kaum mehr als Mittel eines positiven Genusses, sondern vor allem als Schutz und Sicherung für die Ruhe des Einzellebens vor jeder Störung von Außen. Die friedvolle Entfaltung der Persönlichkeit sollen sie schützend behüten; der Staat hat die Sicherheit des äußeren Lebens zu garantieren[1]), an ihm einen wirklichen Anteil zu nehmen, kann dem Gelehrten niemals in den Sinn kommen. Mit einer leisen Nichtachtung wird er auf die Männer des praktischen Lebens blicken, die ihm nur wie schützende Wächter seiner stillen Studierstube erscheinen. In den abgelegenen Garten Epikurs konnte kein Ton von dem Lärm der Stadt und ihres politischen Treibens dringen, wie seine Philosophie mit keiner Silbe verrät, in welch einer Zeit gewaltigster politischer Ereignisse sie entstanden war. Das religiöse Leben des Volkes kümmert den aufgeklärten Philosophen, der es als einen Hauptvorzug seiner Lehre ansah, daß sie von der Angst vor den Göttern befreie, so wenig, daß er ruhig an den öffentlichen Kulten teilnimmt, um nicht in unangenehme Konflikte mit seinen Mitbürgern zu kommen[2]). Diese Werte sind so vollkommen nichtig geworden, daß selbst eine Opposition dagegen nicht mehr lohnt. Den sozialen Verhältnissen kann sich natürlich auch Epikur nicht ganz entziehen, aber auch sie gilt es so zu gestalten, daß Glück und Friede ja nicht gestört werde; von der Ehe und den Sorgen um die Kinder weiß er nichts Gutes zu sagen[3]), und scheint auch selbst nicht verheiratet gewesen zu sein. Dagegen sprach sich in seinem Testament seine Liebe zu Eltern und Geschwistern wie sein Wohlwollen gegen die Sklaven aus[4]). Eine all-

[1]) frg. 530 Usener.
[2]) Plutarch, Contra Epicuri beatitudinem 21, p. 1102 bc.
[3]) frg. 525 f.
[4]) Diogenes Laertius X 10.

gemeine Atmosphäre des Wohlwollens sucht man um sich zu verbreiten, um alles Schroffe und Gegensätzliche abzuschleifen.

In dieser Verzärtelung der eigenen Persönlichkeit wird daher das völlig freie Verhältnis der Freundschaft von größter Bedeutung; wie in dem gesellschaftlichen Leben der Zeit überhaupt, so tritt es auch in dem Kreise Epikurs beherrschend hervor. Auf die Freundschaft gründet sich wie in allen sokratischen Schulen so in der des Epikur die Beziehung von Lehrer und Schüler, aber sie empfängt hier abermals eine gewandelte Bedeutung. Galt sie dem Aristoteles als ein Mittel für den Einzelnen, seine Kräfte zu üben, für Epikur und sein tatenloses Leben soll sie nur jenen glückvollen Zustand des Einzelnen erhöhen und sichern. Der Umgang mit gleichgesinnten und befreundeten Männern ist ein Genuß, darin erschöpft sich fast ganz der sittliche Gehalt der Freundschaft; mit vollem Bewußtsein genießt man das Glück der Unterhaltung [1]). Besonders aber dient die Freundschaft zur Erhöhung jener schwärmerischen Betrachtung der eigenen Vollkommenheit, wie sie so recht in dem epikureischen Kreise üblich war. Wie der Einzelne in dem Gefühl seiner harmonischen Persönlichkeit mit hohen Wonnegefühlen schwelgt, so versenkt er sich mit einem ästhetischen Wohlgefallen in die Betrachtung der Vortrefflichkeit seiner Freunde [2]). Durch gegenseitigen Zuspruch wie durch Weckung lustvoller Vorstellungen sucht man sich in dem allein als recht anerkannten Zustand festzuhalten. Gegenseitig wollen sich die Freunde ein Vorbild sittlichen Verhaltens sein, wie denn der Wert ethischer Vorbilder lebhaft empfunden wird [3]). So wird eine wechselseitige verhimmelnde Bewunderung und Lobhudelei in diesen Kreisen Mode, das rechte Mittel, um dem Geiste seiner Mitglieder jede Kraft und Schärfe zu nehmen und das liebe Ich auf den bequemen Kissen einer wohligen Überzeugung der eigenen Vortrefflichkeit sanft zu betten. Dem Schulhaupt gar wird ein wahrhafter Kultus gewidmet [4]). Damit verbunden ist ein ebenso maßloses Absprechen über alle nicht

---

[1]) frg. 356.

[2]) Damit hängt das hier wohl zuerst geübte Verfahren, sich bewußt in andere Menschen zu versetzen, zusammen. Epikur schreibt Briefe an Kinder in bewußt kindlichem Stile (frg. 176).

[3]) frg. 210.

[4]) σεβασμός Wiener Studien X, S. 193, Nr. 32. Wir kennen solche Szenen, vgl. frg. 141.

Dazugehörigen [1]), ein Verfahren, das natürlich das Gefühl des eigenen Wertes wesentlich erhöhen mußte. Das ausschließliche Interesse an dem einzelnen Menschen läßt einen üppig wuchernden Klatsch aufschießen. So treten hier zum ersten Male die typischen Erscheinungen des Klikenwesens hervor; die alte Genossenschaft freier Männer hat sich bis zur Klike herab entwickelt. Die Interessen dieser Menschen sind nicht sachlich gerichtet. Daß die gegenseitige Bewunderung Epikur als echten Ionier nicht hinderte, von seinen Schülern Bezahlung zu nehmen, wenn dies Verhältnis auch unter der Form des Beitrags verschleiert wurde, mochte noch hingehen [2]), schlimmer war eine dünkelhafte Überhebung allen andern Richtungen gegenüber, ein bei der offensichtlichen Unselbständigkeit des Denkens umso eigentümlicheres Verleugnen jedes fremden Einflusses und ein schon beinahe lächerliches Pochen auf das eigene Autodidaktentum, Züge, die sich bis auf Epikur selbst zurückverfolgen lassen. Aber der Fluch jedes wissenschaftlichen Klikenwesens sollte nicht ausbleiben: das Denken der Schule verdorrt in sich selbst. Ein kritikloses Schwören auf die Worte des Meisters mußte die Folge eines solchen Geistes sein, der über die engen Mauern der Schule nicht mit freiem Blick hinauszusehen wagte, und jede Leistung der eigenen Genossen mit Lobpreisungen aufnahm, die auch alle Schwächen bemäntelte. So geht die epikureische Philosophie in allen wesentlichen Punkten auf den Gründer der Schule selbst zurück, und eine lebendige Fortentwicklung blieb ihr versagt; sie hatte sich ängstlich von dem Strome des Lebens zurückgezogen, so hatte sie sich selbst von der Quelle des Lebens verbannt.

Der letzte Vertreter der ionischen Philosophie steht in Epikur vor uns, zugleich ein Sohn des vierten Jahrhunderts; dies doppelte Moment bestimmt den Charakter seines Denkens. Er knüpft an die Resultate des älteren ionischen Denkens an, zwei Männer haben hier, direkt oder indirekt, auf ihn gewirkt, Demokrit und Aristipp; aber zugleich ist auch der sophistische Standpunkt mit seinem Sensualismus und seiner individualistischen Nützlichkeitsreflexion nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben. So nährt Epikur seinen Geist aus den abschließenden Gedankenkreisen ionischen Wissens, aber die originale Kraft des

[1]) Diog. Laert. X 4 f.

[2]) frg. 184.

Denkens ist ihm mit seiner gesamten Zeit verloren gegangen. Aus diesen verschiedenen Anregungen ein eigentümliches Gedankengebilde zu schaffen, ist ihm versagt, er bringt es nur zu einer mehr äußerlichen Zusammenstellung, bei der mancherlei Disharmonien und logische Widersprüche nicht vermieden werden. Dabei aber bleibt er auch darin den Tendenzen seines Jahrhunderts treu, daß sein eigentlich originales Streben, so sehr in seinem Denken das ethische Moment bestimmend hervortritt, letzten Endes nicht diesem gilt, sondern theoretisch und auf ein allgemeines Verstehen von Welt und Leben gerichtet ist. Selbst seine Behandlung der Ethik zeigt diesen Charakter; nicht einen neuen Wert will sie den Menschen predigen, vielmehr den Sinn aller Lebenserscheinungen aus dem einmal angenommenen Werte deuten. Wenn daher der Zugang zum Verständnis dieser Philosophie nur von der Ethik aus zu gewinnen ist, so darf dieser Ausgangspunkt nicht zugleich als ihr Ziel betrachtet werden.

2. Die Ethik.

Aus der Verneinung des realen Lebens waren dereinst die ethischen Werte erwachsen, in dieser negativen Stellung zum Leben, wie es sich unmittelbar gab, waren alle Ethiker der vorangegangenen Zeit einig, so verschieden ihre Predigt sonst lauten mochte, in der sie das Leben zu überwinden versprachen. Selbst Aristipp, der in seiner Genußfreudigkeit kaum von der Weltflucht seiner Zeit angekränkelt zu sein schien, hatte diese innere Lösung vom Leben miterlebt; aus seinen Leiden eine Rettung zu bieten, dem sollte seine Lehre dienen. Das unmittelbare Leben verneinte er so gut, wie nur irgend ein Prediger der Askese, um nur das in Bewußtheit und aus innerer Freiheit ergriffene gelten zu lassen. So klingt die alte tragische Melodie von der Nichtigkeit des Lebens als ein eigentümlicher Unterton auch in dieser Philosophie des Genusses vernehmlich fort. Das verlorene Glück zurückzuerobern aber gelingt dem Kyrenaiker durch einen Wechsel des Standpunkts, indem die bis dahin von außen empfangenen Lebenswerte auch von ihm in das Innere zurückverlegt werden, daß nicht mehr das äußere Geschehen als solches, sondern die Stellung, die das Subjekt ihm gegenüber einnimmt, entscheidend für Sinn und Wert des Lebens wird. Das Subjekt behauptet sich dem Ansturm des

äußeren Lebens mit seinen drohenden Schmerzen gegenüber, indem es ihm keine Gewalt über sich einräumt und für sich selbst nur die Eindrücke Wirklichkeit werden läßt, die ihm einen Genuß versprechen. Damit ist aber schon die Schranke dieser Gedankenbildung bezeichnet. Sie will dem Subjekt seine Freiheit erringen, aber sie bietet ihm keinen Inhalt, der ihm diese Freiheit sichern könnte, und liefert damit das eben vom Leben erlöste Subjekt wieder dem Leben aus[1]). Ein solch widerspruchsvoller Standpunkt konnte in einer bestimmten Persönlichkeit, deren Wesen er ganz entsprach, zu einem originellen Ausdruck kommen, auf die Dauer ihn festzuhalten, mußte unmöglich sein. Das innerlich verneinte Leben, das doch zugleich der einzige Inhalt des Subjekts sein sollte, mußte seine Macht über das Subjekt von neuem erweisen, und das Leid des Lebens, dem er sich eben entzogen zu haben meinte, mit erneuter Stärke über den Menschen hereinbrechen. Und so sehen wir die Entwicklung in der Schule Aristipps selbst eine doppelte Tendenz verfolgen. Einmal sucht man das Subjekt noch weiter aus dem Leben herauszulösen, daß es von dessen Gegensätzen unberührt bleibe, dies der Sinn der Deutung, die der in den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts wirkende Theodorus den Grundsätzen seines Meisters gab. Nicht in den einzelnen durch die äußeren Gegenstände ausgelösten Empfindungen und Gefühlen wollte er den eigentlichen Wert für das persönliche Leben erblicken, sondern in der dauernden Stimmung, die das Subjekt selbst durch Vermittlung der Einsicht aus diesen Eindrücken sich gestalte[2]). So sucht sich das Subjekt, indem es sich ganz auf seine inneren Stimmungen zurückzieht, höher über das Leben zu erheben und den Kontakt mit ihm noch weiter zu lösen. Aber dauernd konnte auch dies nicht genügen, erschienen doch auch hier als letzte Quelle der Lustgefühle die äußeren Gegenstände, von deren leidvollem Charakter Aristipps Lehre ausgegangen war. So mußte die Idee von den Leiden des Lebens mit unverminderter Gewalt wieder hervortreten, diese Konsequenz hat Hegesias, der unter Ptolemaeus I. in Alexandria lebte, aus der kyrenaischen Lehre gezogen. In ihm ist der Pessimismus, von dem als düsterer Folie diese Philosophie des Genusses sich abhob, zum vollen Durchbruch gekommen. In beredtem Vor-

[1]) Vgl. Bd. I, S. 417.

[2]) Diogenes Laertius II 98 und dazu Zeller, Philosophie der Griechen II 1⁴, S. 377 f.

trag wußte er die Leiden des Lebens zu schildern, die Schmerzen, die den Körper plagen und durch ihn die Seele beunruhigen, die Unglücksfälle, die das Schicksal entgegen allem Hoffen über den Menschen heraufführt; deshalb kann der Mensch nur suchen, diesen auf ihn einstürmenden Leiden zu entgehen, er darf nicht hoffen, ein positives Glück zu erwerben. Nicht die Erreichung des Guten, die Flucht vor dem Übel muß als das eigentliche Ziel des Lebens gelten, es ist feil nur gegen eine vollkommene Gleichgültigkeit allen Werten des Lebens gegenüber, die doch kein wahres Glück zu vermitteln vermögen[1]. So gelangt diese Ethik in der natürlichen Entwicklung ihrer Gedankengänge zu einem Standpunkt, der sich von dem kynischen äußerlich kaum unterscheidet, nur fehlt ihr die sittliche Kraft und Energie, die dem Kyniker in der Verneinung des äußeren Lebens einen inneren Halt zu geben vermochte. Darum steht sie dem Leben innerlich vernichtet gegenüber, und wir werden begreifen, was uns berichtet wird, daß Ptolemaeus die Vorträge des Hegesias verbieten mußte, weil viele seiner Hörer freiwillig sich den Tod gaben, da sie dies wertlose Leben nicht länger ertragen mochten[2]. Verführer zum Tode wurde er geheißen[3].

In dieser Entwicklung der Schule Aristipps kündigen sich bereits die Konsequenzen an, zu denen eine auf das Prinzip der Lust gegründete Philosophie führen mußte und die nur vollständiger zu Ende gedacht und aus der Sphäre der mehr gefühlsmäßigen Predigt in die des Begriffs erhoben auch die Ethik Epikurs bestimmen. Die innere Notwendigkeit der Entwicklung tritt umso deutlicher hervor, als sie offenbar unabhängig voneinander hier wie dort in paralleler Richtung erfolgt, ist doch der Ausgangspunkt für Epikurs Ethik durchaus die Lehre Aristipps, aber mit dessen Schule scheinen ihn keine weiteren Beziehungen verknüpft zu haben[4]. Die Ethik des ionischen Geistes,

---

1) Diog. Laert. II 94 f.

2) Cicero, Tusculanen I 34, 83.

3) Πεισιθάνατος Diog. Laert. II 86.

4) Wenn Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften I, S. 98 ff. meint, nicht Aristipp, sondern Demokrit sei für Epikurs Ethik maßgebend gewesen, wie er es sicher für seine Naturphilosophie war, so kann ihm dies keinesfalls zugegeben werden. Demokrits Ethik ist wie seine Erkenntnistheorie rein rationalistisch, das höchste Ziel ist ihm die Einsicht. Dagegen sind Aristipp und Epikur darin einig, die Ethik auf das Gefühl zu gründen und die Vernunft nur als ein Mittel zur Regelung der Ge-

wie sie in Aristipp ihren klassischen Vertreter gefunden hatte, im Sinne des vierten Jahrhunderts zu einer umfassenden Weltanschauung auszubilden, darin erblickt er seine eigentliche Aufgabe. Dies Überwiegen des theoretischen Gesichtspunktes unterscheidet Epikurs Philosophie von der Aristipps und seiner Nachfolger, die daneben in ihrem Ringen mit dem Leben noch wie Nachfahren der älteren Zeit erscheinen. Epikur nimmt zwar ihre aus der Verneinung des naiven Lebens erwachsenen Werte auf, aber er empfängt sie als einen fertigen Besitz, mit dem er in Ruhe und Gelassenheit schalten kann; als theoretischer Denker tritt er ihnen gegenüber, um sie zu begründen und in ihre Folgerungen zu entwickeln. Darum klingt in seine Philosophie kein unmittelbarer Ton mehr herüber aus den harten und tragischen Melodien der älteren Zeit, hier redet der Gelehrte, dem auch das Leid des Lebens nur noch ein Gegenstand des beurteilenden Denkens ist, ohne daß es ihm selbst tiefer ans Herz griffe.

Der alte sophistische Gedanke von der einzigen Realität des Subjekts bedingte die Ethik Aristipps; sie zog nur für das praktische Verhalten die vollen Konsequenzen aus dem von den Sophisten im allgemeinen bereits erreichten Standpunkt. In der Zerstörung aller objektiven Maßstäbe schien die unmittelbar wertende Reaktion des Subjekts auf die Eindrücke der Außenwelt als einzige Norm übrig zu bleiben, aus den Gefühlen der Lust und Unlust müssen alle Werte ihre Geltung herleiten. Dieser Ausgangspunkt ist auch für Epikur selbstverständlich; daß die Lust das einzig wahre Gut ist, gilt ihm als eine unmittelbar evidente Tatsache, die darum keines weiteren Beweises bedarf[1]). Da von dem höchsten Gut jeder andere Wert erst seine Begründung erfährt, so kann er selbst von nichts anderem abgeleitet werden. Damit ist schon gesagt, daß der höchste Wert nur als ein in der Wirklichkeit geltender aufgewiesen werden kann; Epikur ist mit Aristipp und den Sophisten darin einig, den Grundwert einzig in der Wirklichkeit selbst zu suchen, statt ihn wie die idealistische Philosophie aus ihrem Gegensatz zu begründen. Da dem Empirischen allein Realität zukommt, so besitzen auch nur die

---

fühle gelten zu lassen. Einzelne Anklänge an Demokrits Lehre erklären sich aus dem gemeinsamen Boden, dem all diese Reflexionen entstammen, dem allgemeinen ionischen Denken.

[1]) Cicero, de finibus I 9, 29 f., vgl. Diog. Laert. X 137.

im Empirischen gegebenen Werte Bedeutung, alle anderen sind bloß ausgedacht und für das Leben belanglos. Für das Empirische aber gilt der Satz, daß die Lust die letzte Quelle aller Wertung ist; der bloße Hinweis auf das tatsächliche Verhalten aller Lebewesen genügt zum Beweis seiner Wahrheit, streben sie doch alle von ihrer Geburt an nach Lust und fliehen die Unlust [1]). Und diesem Gedanken verbindet sich eng ein zweiter. Alle Werte, die irgend im Leben gelten mögen und von Menschen zum Ziel ihres Strebens gesetzt werden, sind letzthin rückführbar auf irgendwelche Lustgefühle, die somit als die eigentlich treibenden Motive erscheinen. Von den Werten des naiven Lebens, Macht, Ruhm und Ehre, versteht sich dies von selbst; doch auch die höheren, die unter dem stolzen Namen bestimmter Tugenden jede Beihilfe anlockender Gefühle zu verschmähen scheinen, enthüllen sich bei näherer Betrachtung gleichfalls als Gefühlserregungen, die um ihres lustvollen Charakters willen begehrt werden. Dieser Nachweis gelingt leicht, indem entsprechend dem ganzen subjektivistischen Standpunkte die Tugenden nicht als objektive Werte, sondern rein als psychologische Tatsachen behandelt werden, es ergibt sich dann ohne weiteres, daß sie ohne den Lustcharakter, der ihnen anhaftet, so wenig als irgendein andrer Wert zum Motiv für ein Bewußtsein werden könnten. Indem nur die subjektive Seite ihres Wesens hervorgehoben wird, scheinen se sich in der Tat ganz in gewisse Gefühlserregungen aufzulösen [2]), und die Tugend an sich sinkt zum leeren Worte herab [3]). In ausführlichen Erörterungen suchte Epikur zu begründen, daß jede dieser sogenannten Tugenden nur um des Nutzens und der Lustgefühle willen, die sie bewirkt, erstrebt wird [4]). So lebt in dieser Ethik ganz der realistische Sinn der Ionier fort, der das natürliche Verhalten der Menschen ohne weiteres und selbstverständlich auch als das richtige ansieht, der nur erkennen will, was in der Wirklichkeit besteht, und daher selbst Forderungen,

---

[1]) Diog. Laert. X 137, Cicero, de finibus I 9, 30, vgl. Wiener Studien X, S. 193. Nr. 33. Ähnlich hatte schon Aristipp seinen Grundsatz begründet. Vgl. Bd. I, S. 412, auch Wiener Studien X, S. 192, Nr. 16. Das Streben nach Unlust ist nur scheinbar, die Menschen sind dann von irgendeiner damit verbundenen Lust getäuscht. Ebd. S. 194, Nr. 37: durch Lust nimmt die Natur zu, durch Schmerzen geht sie zugrunde.

[2]) frg. 69 Usener.

[3]) frg. 116.

[4]) Cicero, de finibus I 13, 42 ff.

die im Gegensatz zur Wirklichkeit erhoben sind, als ein Stück Wirklichkeit behandelt.

Bezeichnender ist nun aber die Deutung, die Epikur dieser von Aristipp übernommenen Lustlehre gibt. Die neue dem vierten Jahrhundert erwachsene Betrachtungsweise macht hier ihre Wirkungen geltend, und zwar in einer eigentümlich zwiespältigen Richtung. Das Denken der Zeit ist empiristisch und dabei geneigt, nur das Sinnliche als Realität gelten zu lassen, die sinnliche Wirklichkeit tritt in Wissenschaft und Denken der Zeit beherrschend in den Vordergrund [1]). Wir werden diese Auffassungsweise noch auf Epikurs Metaphysik ihren Einfluß ausüben sehen, hier muß nur ihre Bedeutung für seine Lustlehre betrachtet werden. Alle Gefühle gelten ihm als physische Erscheinungen. Wie er mit einer gewissen Ostentation an den Tugendwerten nur den subjektiven Lustgehalt anerkennt, so sucht er diese Lustgefühle selbst nun noch ganz in ihre physischen Begleiterscheinungen aufzulösen. Aus körperlichen Vorgängen entspringen alle Gefühle [2]), Kitzel, Magenreizungen und Wollustgefühle erscheinen ihm daher als ihre wichtigsten Formen [3]). Würde man alle sinnlichen Wohlgefühle aufheben, so wäre nicht abzusehen, was für ein Gut dann bestehen bliebe [4]). Und alle zunächst scheinbar seelischen Gefühle erweisen sich bei strengerer Prüfung als physisch bedingt [5]). Mit absichtlicher Frivolität setzt Epikur aller Schönrederei seiner Zeit von Tugend und edlem Wesen seine Behauptung entgegen, daß der Leib, ja die Freuden des Bauches der Ursprung und die Wurzel jedes Gutes sei [6]). Daher denn die sinnlichen Bedürfnisse stets und in erster Linie zu befriedigen sind, denn das Wohlbefinden des Fleisches ist das einzig mögliche Ziel für den Menschen [7]). Von dem heiligen Leib pflegte Epikur zu reden [8]).

Trotz dieses so absichtlich hervorgekehrten Materialismus gewinnen nun aber, dem Zuge der Zeit folgend, die seelischen Genüsse eine erhöhte Bedeutung; mit der Wendung alles Lebens auf das Subjekt spielt das Innenleben eine dominierende Rolle, in ihm glaubt man den einzig gewissen Grund für alles Glück zu besitzen. Phantasie und

---

1) Vgl. oben S. 67 f.
2) Cicero, de finibus I 17, 55.
3) frg. 413 f. 4) frg. 67. 5) frg. 433.
6) frg. 409. 7) frg. 200. 8) frg. 130.

Intellekt sind reich und beweglich genug, um sich ein Leben, wie es der Mensch ersehnt und wie es die äußere Welt verweigert, aus sich selbst zu erschaffen. Man ist zu empfindlich geworden, um den robusten äußeren Genüssen noch den rechten Geschmack abzugewinnen, man hat zu tief die Gegensätze des realen Lebens empfunden, um sich noch wie früher in seinen Strudel vorzuwagen. Diese Entwicklung hat Epikur völlig mitgemacht, hier geht er am deutlichsten über Aristipp hinaus. Mögen die geistigen Genüsse aus den sinnlichen erst entstehen, sie sind darum doch wertwoller als diese; ihr Wesen besteht darin, daß die physischen Lustgefühle im Gedächtnis bewahrt und mit Willkür phantasiemäßig wieder erneuert werden[1]. Muß doch bei der höchsten Lust zum bleibenden Wohlbefinden des Fleisches die feste Überzeugung von dessen Dauer hinzukommen[2]. Dies Schwelgen in den Bildern und Gefühlen der Phantasie prägt der Ethik Epikurs einen besonders bezeichnenden Zug auf, die alte ionische Genußlehre ist hier ganz in die Verinnerlichung des geistigen Lebens herübergezogen. Die Verweichlichung des Gefühlslebens, das mit der Zurückziehung aus der Öffentlichkeit alsbald einsetzte, ist der Nährboden für diese eigentümliche Art, die ihrerseits wieder befruchtend darauf zurückwirkt, um dem Geist allmählich jede Frische und Schärfe zu entwinden[3].

So empfängt die Vernunft, der von je in dem ionischen Gedankenkreis die Regelung der Affekte zufiel, hier eine neu bestimmte Funktion, sie ist das Mittel, durch das dem Menschen das Schwelgen in den Bildern der Phantasie erst möglich wird. Im ganzen schließt sich Epikur nur der Lehre Aristipps und damit den alten ionischen Ideen an, wenn er die bewußte Regelung der Affekte durch die Einsicht fordert, und er bleibt zugleich den von Sokrates ausgehenden Gedankenrichtungen treu, indem er die Einsicht als die eigentlich ethische Funktion anerkennt[4], aber der Gebrauch, den er von diesem

---

[1] Vgl. frg. 429—31, 436—38.

[2] frg. 68.

[3] Mit dieser Verinnerlichung der Auffassung der Gefühle hängt es zusammen, daß uns bei Epikur zuerst Versuche begegnen, den psychischen Verlauf subjektiver Gefühle als solcher zu charakterisieren, während die ältere Zeit sich meist an der Bezeichnung ihres Empfindungsgehaltes genügen ließ. συστολαί und διαχύσεις (frg. 410) Zusammenziehungen und Zerstreuungen sind dafür gebrauchte Ausdrücke.

[4] frg. 515.

Gedanken macht, ist doch ein eigentümlich neuer. Für die älteren Denker lag das Wesen des vernunftgemäßen Lebens nur in jenem einsichtigen Verhalten des verständigen Mannes den Tatsachen und Verhältnissen des äußeren Lebens gegenüber, für Epikur dagegen hat sich der gesamte Umfang des wertvollen Daseins in die Innerlichkeit des Subjekts zusammengeschlossen. Daher soll auch die praktische Einsicht ihre Wirksamkeit nur noch in der Seele des Menschen ausüben, nicht das Äußere zu bewegen und zu ordnen, das Innere zu gestalten, ist ihre Aufgabe. Sie soll den Stimmungen die rechte und erwünschte Richtung geben, angenehme festhalten, drückende zerstreuen. Epikur gibt genaue Anweisungen, wie sie diese Funktion auszuüben habe. Sie ermöglicht es, daß der Mensch willkürlich Eindrücke der objektiven Wirklichkeit in sich bewahre oder erneuere, willkürlich andere nicht in sich aufkommen lasse und unterdrücke. Dies ist das Geheimnis wahrer Lebenskunst, unangenehme Eindrücke überhaupt nicht in sich stark werden, am wenigsten an etwaigen künftigen Unannehmlichkeiten seine Gedanken haften zu lassen, wodurch das Leid, das seiner Natur nach vorübergehend ist, nur zu einem dauernden wird [1]). In dem gegenwärtigen Schmerz dagegen gilt es, gewaltsam die Gedanken von der Gegenwart ab- und irgendeiner lustvollen Vergangenheit oder Zukunft zuzuwenden. Genossene Lust in sich erneuern zu können, künftige in der Vorfreude schon jetzt zu genießen, dazu hilft dem Menschen vor allem seine Vernunft. Und mancherlei Erwägungen, wie die, daß großer Schmerz nur von kurzer Dauer, dauernder Schmerz von geringer Stärke ist, müssen ihm diese willkürliche Regelung seiner Gefühle erleichtern [2]). Der Greis, der auf ein schönes Leben zurückblicken kann, ist glücklicher als der Jüngling, der es genießt, aber zugleich seinen Schwankungen ausgesetzt ist [3]). So wird auch die Vernunft, die für das ältere Denken den Menschen am unmittelbarsten auf objektive Zweckzusammenhänge hinwies, ganz in die Subjektivität hineingezogen; sie wird ein Mittel zur subjektiven Erzeugung und Erhaltung gewisser Stimmungen, statt daß sie über alle schwankenden Stimmungen hinaus objektive und allgemein gültige Werte begründete. Völliger kann die Einsicht

[1]) frg. 444.
[2]) frg. 446—8. Vgl. Diog. Laert. X 132, 144 f.
[3]) Wiener Studien X, 1888, S. 192, Nr. 17.

nicht dem Gefühl unterworfen werden, als es hier geschehen ist, und es leuchtet unmittelbar ein, wie trotz gewisser äußerlicher Ähnlichkeiten diese Ethik der Demokrits, in der das ältere ionische Denken seinen abschließenden Ausdruck fand, innerlich fremd gegenübersteht. Damals galten die Gefühle und Affekte als das unbedingt ethisch Minderwertige, aus ihrem leidvollen Drang flüchtete sich der Gelehrte in das reine Denken; jene Ethik war rationalistisch von Grund aus, die Vernunft war ihr der einzig wahre Wert, von dem alle andern Werte ihre Geltung zu Lehen trugen. Für Epikur dagegen ist einzig die Lust dies höchste Prinzip, in dem Verlauf der Gefühle sind alle Werte begründet, und das Denken ist selbst gewissermaßen nur noch eine Stimmung, die dauerndste und sicherste, doch wertvoll nur wegen dieses ihres Gefühlscharakters [1]).

Das schwankende Gegeneinander der Gefühle in dauernden lustvollen Stimmungen zu befestigen, dies ist die Aufgabe der Einsicht. Jeder folgende Tag soll darin besser sein als der vorangehende und bis zum Ende diese heitere Stimmung gleich erhalten bleiben [2]). So hat die Einsicht noch immer jene Beziehung auf das Dauernde und über den momentanen Eindruck hinaus Giltige, das ihr von je zukam, nur ist dies Giltige ganz in das Subjektive umgebogen. Wenn daher für Epikur die Lust als der Wertmesser gilt, das höchste Ziel erblickt er nicht mehr wie Aristipp in den einzelnen Lustgefühlen, diese Lehre, die das Leben in eine zusammenhangslose Reihe einzelner Gefühlserlebnisse auflöste, hatte sich in der Fortentwicklung der hedonistischen Schule selbst verneint, und das Leid des Lebens war mit erneuter Gewalt über das Subjekt hereingebrochen. Einer solchen Konsequenz sucht Epikur zu entgehen, indem er in der Einsicht nicht mehr lediglich ein Mittel sieht, unter den Eindrücken und Gefühlen, die in endloser Reihe einander folgen, auszuwählen, sondern ihr die Aufgabe zuweist, die einzelnen und momentanen Gefühle zu einer dauernden Stimmung zu verschmelzen. Die durch die Einsicht festgehaltene lustvolle Gemütslage gilt als das eigentlich erstrebenswerte Ziel [3]). Doch dieser Stimmung wirklich einen positiven Gehalt

[1]) Vgl. Wiener Studien X, S. 193, Nr. 27.

[2]) ebd., S. 195, Nr. 48.

[3]) Ausdrücke dafür χαίρειν, εὖ πράττειν, σπουδαίως ζῆν. frg. 95. Das demo-

zu gewinnen, der das Bewußtsein über die Zufälligkeit des äußeren Lebens erhöhte, will auch Epikur nicht gelingen. Auch bei ihm rächt sich die innere Unwahrheit des Standpunkts, der das Subjekt auf sich selbst gründen will, aber indem er sein Wesen nicht in den ihm innewohnenden objektiven Werten und Normen, sondern in seinen Empfindungen und Gefühlen erblickt, es wieder an die äußeren Objekte ausliefert. Indem Epikur es unternimmt, die jene lustvolle Stimmung konstituierenden Gefühle schärfer zu fassen, zerrinnen sie ihm unter den Händen. Für Aristipp war jedes Gefühl eine Bewegung, die Lust eine sanfte, die Unlust eine rauhe und heftige. Gegen diese Auffassung polemisiert Epikur und unterscheidet seinerseits Lustgefühl in Ruhe und solche in Bewegung, diese ergeben die eigentlich positive Lust, jene entstehen in dem Aufhören der Schmerzen [1]. In der außerordentlich gewachsenen Sensibilität der Zeit aber gewinnt die Lust der Ruhe eine erhöhte Bedeutung. Wie eng Lust und Schmerz ineinander verwebt waren, hatten die Griechen längst erfahren, jene zu meiden, um nicht diesem zu verfallen, hieß seit alters ihre Mahnung, sie wußten, daß je höher die Wogen lustvoller Gefühle gingen, um so tiefer die schmerzvollen Depressionen hereinbrachen. Durch die Rückwendung aufs Subjekt schien in Aristipps Lehre noch einmal die verlorene Lebensfreude zurückgewonnen, in Wahrheit wurde durch die erhöhte Innerlichkeit des Daseins der Mensch nur umso sensibler, daß er bald die robusten Eindrücke des äußeren Lebens überhaupt nicht mehr zu ertragen vermochte. Die Lust, die das Leben verspricht, ist ihm allzu enge umlagert von Schmerzen, als daß er sie zu pflücken wagte, da werden ihm die sanften Freuden der Seele lieber, denen keine solchen Gefahren zu drohen scheinen. Aber bei der Beweglichkeit des Seelenlebens haben auch diese Stimmungen einen höchst schwankenden Charakter angenommen; allzu große Erregungen, und seien sie noch so lustvoll, schlagen in umso tiefere Depressionen um, das Dauernde der Stimmung wird durch lebhafte Gefühle aufs ärgste bedroht. Die Gefühlskontraste sind so innig ineinander geschlungen, daß in jeder lustvollen Erregung schon der Schmerz, in den sie umschlagen wird, un-

---

kritische Wort εὐθυμία scheint er nur anfangs gebraucht, später eher vermieden zu haben; Usener, Rheinisches Museum 47, 1892, S. 425.

[1]) Cicero, de finibus I 11, 37 f. Diogenes Laertius X 136.

mittelbar mitempfunden wird. Und so erscheint die Lust in der Ruhe als einzig wahre Lust und als das höchste Ziel[1]).

Je mehr diese Philosophie ihren eigenen Konsequenzen nachdenkt, umso geringer wird der positive Gehalt der Lustgefühle. Jedes erregte Gefühl drängt unaufhaltsam seinem Gegenteil zu, diese psychologische Erfahrung konnte einem Geschlecht nicht verborgen bleiben, das so ängstlich über seinen Seelenstimmungen wachte. So neigt Epikur bald dazu, jede positive Erregung an sich schon als eine unlustvolle zu betrachten, so daß als wahrhaft ruhevolle Lust nur das Gefühl des weichenden Schmerzes zurückbleibt. Wo Epikur die letzten Folgerungen aus seiner Lehre zu ziehen wagt und wo er zugleich der Sensibilität seiner Zeit den unmittelbarsten Ausdruck leiht, da spricht er es unumwunden aus, daß in dem Schwinden der Unlust die einzig erreichbare echte Lust enthalten sei und daß es darüber hinaus positive und unvermischte Lustgefühle überhaupt nicht gäbe[2]). In dem Entweichen des Schmerzes erleben wir das höchste Glück[3]), Flucht vor dem Übel heißt das größte Gut[4]). Daß die Lust nur um Schmerzen feil sei, diese melancholische Einsicht hatte den Griechen längst getagt, sie hat sich bei Epikur zu dem Gedanken verdichtet, daß in jeder Lust der Schmerz mitenthalten sei und daher wirkliche und reine Lustgefühle überhaupt nicht existierten. Wenn also das einzige Ziel doch die Lust bleiben soll, so kann es erreicht nur werden, indem die Notwendigkeit des Schmerzes zugleich mit anerkannt wird. Der Schmerz ist notwendig als ein Vehikel der Lust, gäbe es ihn nicht, so wäre auch diese unmöglich. Darum darf die Lösung entfernt nicht sein, wie sie es noch für Aristipp gewesen war, unterschiedslos eine möglichst große Summe von Lustgefühlen zu ergreifen, vielmehr wird sich der Weise auch den Schmerz zum Ziele setzen, da er ihm die einzig sicheren Lustgefühle zu gewähren vermag[5]). Im ganzen aber muß die völlige Ruhe der Seele, die überhaupt von keinem positiven Gefühle aus ihrer Lage gebracht wird, als das erstrebenswerteste Ziel gelten[6]).

---

1) frg. 416, 425 f.

2) frg. 417, 419. Diese Lehre selber ist übrigens älter, vgl. Plato, Philebus p. 44 b ff. Bd. I, S. 489.

frg. 423. 4) frg. 418. Cicero, de finibus I 11, 37.

Vgl. frg. 442. 6) Diog. Laert. X 131 f.

Nicht Lust, Flucht vor der Unlust ist das höchste Ziel, in diesem freilich nur gelegentlich und halb widerwillig ausgesprochenen Gedanken enthüllt die Lehre Epikurs ihren tiefsten Sinn [1]). Nicht in den Inkonsequenzen, mit denen eine Philosophie sich dem empirischen Leben akkommodiert — und solcher Inkonsequenzen gibt es bei diesen Lebensphilosophen genug — sondern in den äußersten Folgerungen, die aus ihrer Grundposition sich ergeben, mag sie selbst sich nur widerstrebend zu ihnen hindrängen lassen, besitzt sie ihre eigentliche Bedeutung und spricht damit zugleich die eigentümliche Schranke ihres Standpunkts aus. Das Ziel, von dem diese Philosophie ausging, entschwindet ihr im Verfolg ihres Weges in immer nebelhaftere Fernen, und sie muß schließlich einsehen, daß ihr Gang nicht ein Vorwärtsstreben zu dem erschauten Gute, sondern eine Flucht vor den im Rücken drohenden Übeln war. Alle Wesen streben nach Lust, damit hatte sie, freudig das naive Leben bejahend, ihre Gedanken begonnen; einzig der Unlust kommt eine positive Bedeutung zu, nur in seinem Aufhören besteht die Lust, mit diesem Gedanken endet sie. So faßt sie noch einmal den ganzen Umfang des naiven griechischen Denkens in sich zusammen, die Heiterkeit, die nur im Genuß zu leben vermochte, und die gerade aus dieser lebensfrischen Weltbejahung unwiderstehlich hervorbrechende Melancholie, die nur noch vor Schmerzen sich zu schützen hoffen durfte. Dabei bedeuten diese Kontraste aber auch innerhalb der epikureischen Philosophie selbst keine unauflöslichen Widersprüche, vielmehr stellt das schließliche Resultat nur die notwendige Konsequenz der einmal eingenommenen Position dar, und wir sahen, wie in paralleler Entwicklung auch die Philosophie Aristipps in seiner Schule zu analogen Konsequenzen gedrängt wurde. Nicht aus den Objekten, die ihm doch nur mit Schmerzen drohen, sondern allein aus seiner inneren Stimmung soll der Mensch die lustvollen Gefühle schöpfen, die ihm einzig wertvoll erscheinen. Woher aber soll diese Stimmung ihre Nahrung ziehen als doch wieder, wenn auch durch Gedächtnis und Phantasie vermittelt, aus den äußeren Objekten? Da die Sinnlichkeit als Grundfunktion des Subjekts gilt, so vermag es sein Leben nur in den

[1] Auch der Tod erscheint gelegentlich als letzte Zuflucht frg. 487, vgl. Wiener Studien X, 1888, S. 191, Nr. 9.

Empfindungsinhalten zu führen, an die die Gefühle gebunden sind, der Vernunft als solcher kommt unabhängig von den sinnlichen Substraten, an denen sie sich betätigt, keine selbständige Bedeutung zu. Der positive Inhalt auch jener Stimmungen wird also einzig durch die äußeren Objekte vermittelt, die aber ihrem innersten Wesen nach als leidvoll gelten. So bleibt, da alle Inhalte des Bewußtseins letzthin in das Bereich der Unlust fallen, als wirkliche Lust nur der Akt des Zurückwendens des Subjekts auf sich selbst; das Subjekt kann den äußeren Objekten entfliehen, indem es sich ganz zu sich selber zurückzieht, darin wird die einzige Gewähr für eine sichere Lust erblickt. Flucht vor der Unlust, die in jedem äußeren Eindruck droht, Flucht des Subjekts in sich selbst hinein, bleibt somit als letzte Konsequenz.

Diese Flucht aber geschieht ins leere Nichts, denn das Subjekt findet in sich keinen Inhalt, der ihm seine Stellung unabhängig von der Außenwelt sichern könnte. Von der Sinnlichkeit als der Quelle der Unlust sich lossagend, lebt es nur noch in der negativen Stellung den äußeren Eindrücken gegenüber. Das allein erstrebenswerte Ziel ist ihm demnach jene Entlastung von den Wirkungen der Objekte, die in dem momentanen Aufhören der Unlust eine gewisse und jedenfalls die einzig mögliche Lust zu versprechen scheint. Da aber das Subjekt, auf die Sinnlichkeit eingeschränkt, nur in den äußeren Objekten seine Inhalte besitzt, so bedeutet dies Streben den Wunsch nach der Vernichtung seiner Inhalte überhaupt. In dem Schwinden seiner Inhalte erlebt dies Bewußtsein den ihm allein wertvoll dünkenden Zustand; es sucht alle Inhalte in sich zu verflüchtigen, um in diesem Untergang eine geheime Lust zu genießen, und drängt damit unaufhaltsam dem Nichts entgegen. Diese äußerste Konsequenz der epikureischen Lehre ist in ihrem ersten und ihrem letzten Satze unmittelbar enthalten. Das Ziel aller Wesen ist die Lust, damit beginnt sie, aber sie schließt, daß nur die Unlust ein positiver Zustand ist und die Lust allein in dem Schwinden der Unlust besteht. Beide Sätze zusammen ergeben die soeben gezogene Konsequenz, daß das Streben der Menschen auf das Aufhören des positiven Lebens überhaupt gerichtet ist und nur in der Negation seiner Inhalte noch ein wertvolles Ziel zu erblicken vermag. Was ein Gegner der epikureischen Lehre vorwirft, daß sie ihren Anhängern als Ende aller

Leiden nur den Untergang und das Nichts zeige, ist so in einem viel tieferen Sinne wahr, als es gemeint ist[1]). Damit ist die alte naive Bejahung des Lebens, aus der diese gesamte Gedankenrichtung hervorwächst und von der auch Epikur noch ausgeht, zu ihrem äußersten Gegensatz hinübergeführt. Die innere Vernichtung des Lebens, die wir aus dieser Bejahung schon längst hervorwachsen sahen, hat hier ihren höchsten begrifflichen Ausdruck gefunden. Wir werden die gleichen Konsequenzen noch weiterhin in dem realen Leben, sofern es in Epikurs Philosophie den konformen Ausdruck seines Wesens finden sollte, sich verwirklichen sehen. Die Vernichtung des Lebens, die hier erstmals gedacht ist, sollte den Griechen noch furchtbare Wirklichkeit werden.

Für einen Standpunkt, der den Sinn des Lebens so völlig in das Subjekt verlegt, konnten Staat und Gesellschaft keinen eigenen Wert mehr in sich selber tragen. Hatten zuerst die Sophisten diese Mächte, denen ursprünglich der Mensch die Normen seines Verhaltens entnahm, zu Mitteln herabgesetzt, die er willkürlich nach seinem individuellen Belieben gebrauchen dürfte, die Gedankenrichtung, welche von Aristipp zu Epikur läuft, hat diese Ideen völlig in sich aufgenommen. Eine einheitliche Entwicklung verbindet diese Denker und läßt ihre Gedanken als echte Sprossen jenes staatlosen ionischen Individualismus erscheinen, der inzwischen die ganze griechische Kulturwelt überflutet hat. Dabei aber zeigt sich Epikur auch hier mehr theoretisch bestimmt als Aristipp, mehr bestrebt, alle Gebiete des Seins von der einmal eingenommenen Position aus dem begreifenden Denken zu unterwerfen. Und so schließen sich auch seine Reflexionen über die sozialen Verhältnisse eher zu einer einheitlichen Bildung zusammen, während sie von Aristipp, wie es scheint, nur in gelegentlichen Aphorismen gestreift worden waren. Epikur ist auch hier nicht original, sondern folgt ohne Bedenken den Vorgängern, deren Ansichten sich mit seinem ethischen Subjektivismus am leichtesten verschmelzen ließen. Im Theoretischen läßt er sich von den Sophisten das Wesen der sozialen Erscheinungen deuten, aber er ist weit entfernt, ihnen auch in den ethischen Konsequenzen, die sie in ihrer

[1]) Plutarch, contra Epicuri beatitudinem 23, p. 1103e.

Machttheorie und ihrem Ideal des Herrenmenschen daraus zogen, zu folgen. Hier liegt ihm die lässige Nichtachtung alles Sozialen, wie sie Aristipp gelehrt hatte, weit näher; der schöne Gedanke, in dem Aristoteles den alten und den neuen Standpunkt zu vereinen wußte, daß der Mensch der Gesellschaft zur vollen Entfaltung seiner Persönlichkeit bedürfe, ist schon wieder verloren gegangen[1]).

Als das Ursprüngliche gilt selbstverständlich auch Epikur nur das Individuum; wie in ihm einzig Sinn und Wert des Lebens beruht, so darf es auch allein als das von Natur gegebene angesehen werden. Alle anderen Gebilde des Lebens können nur von ihm aus ihre Bedeutung und Geltung empfangen. Von Natur gibt es daher keine Gemeinschaft unter den Menschen[2]); ja Epikur leugnete ausdrücklich, daß ein natürliches Gefühl Mensch zu Menschen triebe und auch nur die Glieder einer Verwandtschaft umschlösse[3]). Aber damit soll nicht gesagt sein, daß alle sozialen Bindungen nur als ein äußerer Zwang ohne irgendeine Beziehung zu seiner Individualität auf dem Einzelnen lasten, vielmehr weist sogar nach dieser Ansicht schon seine Natur den Menschen über sich selbst hinaus, so daß Epikur mit jener ihm eigenen logischen Sorglosigkeit auch wieder sagen konnte, wir seien von Natur gesellige Wesen[4]). Wie er dies verstanden hat, kann nach allem nicht zweifelhaft sein. Er ist von der tiefsinnigen Deutung, die Aristoteles dem gleichen Worte lieh, weit entfernt; der Egoismus ist ihm die natürliche und selbstverständliche Verhaltungsweise, er gründet das Individuum recht eigentlich auf sich selbst, daß es alles andere als das ihm Fremde und seiner Natur Entgegengesetzte ansieht. Das Streben nach Lust ist daher die eigentliche Grundfunktion des Menschen, sein individueller Nutzen das einzige ihm gemäße Ziel. Aber dieser egoistische Trieb selbst kettet ihn an die anderen Menschen, kann er doch in ihre Gemeinschaft nun einmal hineingestellt viele seiner Zwecke nur mit ihrer Hilfe erreichen, durch sie darf er hoffen, noch mehr und umfassender zu genießen,

[1]) Auch hier hat man versucht, den Einfluß Demokrits nachzuweisen, und daß manche seiner Aussprüche sich mit den Anschauungen Epikurs decken, ist unleugbar. In der Reflexion über das Wesen des Staates wie der Religion ist zwischen Demokrit und den Sophisten kein nennenswerter Unterschied, sie ziehen beide nur die Resultate aus dem Leben und Denken Ioniens.

[2]) frg. 523. [3]) frg. 528 f.

[4]) frg. 525.

als es ihm für sich allein möglich gewesen wäre. Deshalb drängt ihn sein recht verstandener Nutzen dahin, diese Gemeinschaft zu einer seinen Zwecken entsprechenden Ordnung zu gestalten. Auf dem Nutzen beruhen alle Formen der Gemeinschaftsbildung, der Nutzen ist die Norm des staatlichen und rechtlichen Lebens[1]), der Nutzen läßt die Menschen sich als Freunde verbinden[2]), der Nutzen ist es sogar, der die gegenseitige Liebe von Eltern und Kindern weckt[3]). Vor allem gilt der Staat nur als eine gegenseitige Versicherungsanstalt, zu der sich die Menschen zusammenschlossen, um in der Furcht vor dem strafenden Gesetz sich gegenseitig zu binden und damit unbesorgter und ruhiger ihr Leben zu führen. Nur die Furcht und die Sorge vor der drohenden Unlust ist es, die den Gesetzen Gehorsam verschafft[4]). Irgend ein Heimatsgefühl kann bei solcher Anschauung natürlich nicht gedeihen; kein Wunder, daß Epikur gegen die Männer der großen politischen Vergangenheit Griechenlands heftige Worte gerichtet hat[5]) und sich lieber zu dem Grundsatz bekennt, daß einer zu Hause ist, wo es ihm gut geht[6]).

Prinzipiell ziehen nun die Epikureer aus diesen theoretischen Anschauungen vom Wesen der Gesellschaft die gleichen praktischen Konsequenzen wie schon die Sophisten. Daß der Staat und jede andere soziale Organisation, wie sie aus den egoistischen Bedürfnissen der Einzelnen entstanden sind, auch fortan keinem anderen Zwecke dienen dürfen, als den Individuen eine möglichst hohe Summe von Glück zu vermitteln, erscheint als selbstverständlich. Aber diesem Jahrhundert gelten andere Ziele als erstrebenswert, wie einst dem Zeitalter der Sophisten, in dem noch der alte politische Drang der Griechen lebendig gewesen war, daß Macht und Ruhm als die selbstverständlich höchsten Lebenszwecke erscheinen konnten. Den unruhigen Naturen, die anders nicht befriedigt sind, rät wohl auch Epikur, sich am Staatsleben zu beteiligen[7]), aber seine eigene Stellung ist eine ganz andere; nicht mehr in dem kraftvollen Wirken nach außen findet er Glück und Genuß des Lebens, sondern in dem Schwelgen

---

[1]) frg. 524. Diog. Laert. X 150, 152 f.
[2]) frg. 175. 541. [3]) frg. 527.
[4]) frg. 531—5. 582.
[5]) frg. 558—60. [6]) frg. 586.
[7]) frg. 555. 557.

in stillen und zarten Lustgefühlen, deren Blüten in dem Sturme der Öffentlichkeit nur allzu leicht entblättert werden mußten. Wie weit sich die Fähigkeit der sozialen Organisationen erstreckt, direkt oder indirekt diese lustvolle Stimmung des Subjekts zu wecken oder zu bewahren, danach bemißt sich ihr Wert. Und nur natürlich, daß ihr Beitrag hierzu bei der völligen Reduktion alles wertvollen Seins auf das Subjekt als solches kein allzu großer sein konnte. Ihre Wirkung ist mehr nur negativ; vor allem der Staat soll das geruhsame Leben des Weisen ermöglichen, indem er das Dasein durch Gesetze sichert und die Einzelnen damit von einer Fülle von Unannehmlichkeiten und Pflichten entlastet. Die Monarchie scheint diesen Schutz am besten zu gewähren, für sie hat Epikur daher mit seiner ganzen Zeit eine gewisse Vorliebe [1]). Aber damit ist der Wert des Staates auch schon erschöpft; positiv kann er zum Glück der Menschen so gut wie nichts beitragen, denn dem Glück ist die Unruhe der Öffentlichkeit nur hinderlich [2]). Der Rückzug vom politischen Leben und die Einschränkung in das private, von der Zeit immer vollständiger vollzogen, ist eines der Hauptterfordernisse zum Glück [3]). Auch der Umgang mit Königen, der nur die Freiheit beeinträchtigt, ist zu meiden [4]). Der Weise bedarf der Gesetze nicht, die nur dazu da sind, um die unverständige Masse zu binden; er trägt die Norm des richtigen Verhaltens in sich selbst [5]). Da freilich diese Norm letzthin nur die subjektive Lust ist, so mußte Epikur durch die Frage, ob der Weise, auch wenn er sicher sei, verborgen zu bleiben, nicht gegen die Gesetze handeln werde, ein wenig in Verlegenheit kommen [6]).

Nicht viel günstiger werden die sonstigen sozialen Organisationen beurteilt. Mögen alle Gemeinschaftsverhältnisse auf dem Nutzen beruhen, diese Zeit ist so sehr bemüht, den Menschen ganz auf sich selbst zu stellen, daß ihr der wahre Nutzen auch ohne jene Bindungen, ja vielleicht besser zu erreichen scheint. So nimmt Epikur insbesondere all jene Angriffe auf die Familie auf, die wir schon aus Euripides Versen kennen. Indem sie den Menschen in mannigfaltigere Beziehungen bringt, macht sie ihn verwundbarer und gefährdet sein Glück; zumal die Kinder sind eine stete Quelle der Unruhe und

1) frg. 530. 557. 2) frg. 196. 554.
3) frg. 8. 551 f. 586.
4) frg. 6. 5) frg. 530. 536. 6) frg. 18.

Sorge, daher der Weise besser auf Heirat und Kinder verzichtet[1]). Daneben finden wir aber auch hier gelegentlich das für Epikur so charakteristische bequeme Einfügen in die gewohnte Lebensweise, die dem Menschen Ehe und Fortpflanzung zur Pflicht macht[2]). Der Zwang, den all diese Verhältnisse ausüben, ist für das so überaus verfeinerte Empfinden der Zeit am schwersten erträglich; nur in den ganz frei geknüpften Beziehungen Einzelner zu Einzelnen, die nicht aus Zufall, sondern bewußter Überlegung hervorgegangen sind, kann der Individualismus Befriedigung finden. Und so ist es die Freundschaft, die auch hier eine dominierende Rolle spielt[3]). Nur die Freundschaft wird unbedingt gepriesen, des Freundes bedarf in der Tat auch der Weise zum wahrhaft glücklichen Leben, in dem Nutzen freilich hat auch sie ihren Grund[4]). Und zwar wird ihr Wert in einer doppelten Richtung gesucht. Sie fördert jenes Schwelgen in feinen und zarten Gefühlen, das den Epikureern ein so wichtiger Inhalt ihres Lebens war, und das in der gegenseitigen Anhimmelung und Verzärtelung am besten gedeihen mochte[5]). Selbst die gefühlvolle Erinnerung an den toten Freund wird in diesem Sinne noch zu den Genüssen gezählt, die aus der Freundschaft zu schöpfen sind[6]). Eine allgemeine Stimmung des Wohlwollens und einer biederen Herzlichkeit wünscht der Mensch um sich zu verbreiten, um nur ja keine scharfen Kanten, an denen seine zarte Seele sich verwunden könnte, entstehen zu lassen. Daher er sich nach allen Seiten und noch dem Feinde gefällig erweisen soll[7]). Ist doch das Wohlwollen als solches eine angenehme Gefühlserregung, angenehmer als zu Danke verpflichtet sein[8]). Nur in der Masse, die für solch zarte Gefühle keinen Sinn hat, heißt es, sich ganz auf sich selber zurückzuziehen, Freundschaft kann stets nur zwischen wenigen bestehen[9]). Wie alles Ästhetentum, ist auch der Epikureismus exklusiv. Daneben aber soll die Freundschaft mit Gleichgesinnten dazu dienen, sich gegenseitig ein Vorbild zu sein und sich dadurch leichter den weisen Sinn zu erhalten. Den

---

1) frg. 19. 525 f. 2) frg. 94.

3) Auch der Umgang mit Hetären scheint in epikureischen Kreisen gern und viel gepflegt zu sein; vgl. Cicero, de natura deorum I 33, 93; Diog. Laert. X 6.

4) frg. 174. 539 f. 546. Wiener Studien X, S. 193, Nr. 23.

5) Wie weit diese ging, darüber vgl. frg. 141.

6) frg. 213. 7) frg. 214 f.

8) frg. 544. 9) frg. 208 f.

Wert des ethischen Vorbildes haben die Epikureer im Zusammenhang mit ihrem ganzen Standpunkt, der das sittliche Verhalten völlig auf das Individuum gründet, besonders anerkannt. An dem Vorbilde der anderen wird der Einzelne sich stärken und sich selbst bestärken durch das Bewußtsein, daß er auch ihnen ein Vorbild sein soll. Bei all deinem Tun denke, Epikur sähe es, heißt die Mahnung[1]. Die Verehrung des Weisen ist für den Verehrenden selbst ein hohes Gut[2]. Selbst den schwersten sittlichen Anforderungen darf er sich darum nicht entziehen, er wird, wenn die Umstände es verlangen, für seine Freunde auch in den Tod gehen[3]. So verträgt sich mit der utilitarischen Begründung der Freundschaft die höchste Auffassung von ihrem Werte, in überschwenglichen Worten wird sie gepriesen[4].

Einen besonders wichtigen Platz nahm innerhalb der Philosophie Epikurs die Lehre von der Religion ein, denn wenn schon die sozialen Organisationen leicht als eine den Einzelnen bedrückende Macht empfunden wurden, von den Vorstellungen des religiösen Glaubens galt das gleiche in gesteigertem Maße. Will ein Epikureer die Leiden des Lebens aufzählen, so nennt er noch vor den physischen Schmerzen und Begierden die Furcht vor den Göttern und vor dem Tode[5]. Die Furcht galt von je dem Griechen als die eigentliche Wurzel des religiösen Gefühls, sie griff am tiefsten in das Dasein des Einzelnen ein, da sie ihn bis in seine geheimen Gedanken hinein verfolgte. Die stärkste Macht, welche die objektiven Gewalten über das Individuum ausgeübt hatten, verdankten sie dem religiösen Gewand, mit dem eine mythologische Phantasie sie umkleidet hatte. Sollte es daher gelingen, den Menschen ganz auf sich selbst zu gründen, daß er alle Bedingungen zu einem glücklichen Leben in sich selber fände, so mußte er vor allem aus den Banden der Religion befreit werden. Die Scheu vor den Göttern hatte ihn gehindert, allein sich selbst zu leben, die Furcht vor dem Tode hatte ihm die reine Freude am

[1]) frg. 208. 210 f.

[2]) Wiener Studien X, S. 193, Nr. 32.

[3]) frg. 590.

[4]) Wiener Studien X, S. 195, Nr. 52. Die Gütergemeinschaft lehnt Epikur mit der feinen Bemerkung ab, daß sie ein mit wahrer Freundschaft unvereinbares gegenseitiges Mißtrauen voraussetze (frg. 543).

[5]) Vgl. die Inschrift am Oinoanda, herausgegeben von Usener im Rheinischen Museum N. F. Bd. 47, S. 446.

Leben vergällt; gegen beide mußte eine Philosophie den Kampf aufnehmen, der die Lust das einzig Erstrebenswerte schien. Und so ist es fast selbstverständlich, daß Epikur sich ganz auf die Seite der Streiter wider die Religion stellt, wie sie schon in so stattlicher Anzahl aus den Reihen der Philosophen hervorgegangen waren. Gegen Homer und die von ihm erzählten Mythen hat er heftige Worte gerichtet und die Volksgötter in der gewöhnlichen Auffassung ihres Wesens direkt geleugnet [1]). Die Geschichten vom Hades, mit denen man Kinder und Toren gruseln machen kann, erscheinen ihm als lächerlich [2]). Die Methode aber, mit der Epikur die Giltigkeit dieser Vorstellungen bestreitet, ist ganz die gleiche, wie sie schon die Sophisten geübt hatten. Man erklärt die Entstehung der religiösen Ideen aus bestimmten psychologischen Motiven, und indem man diese ihnen zugrunde liegenden Vorstellungen als irrtümliche nachweist, glaubt man die Religion selbst entwurzelt zu haben. Aus Traumgesichten erwuchsen dem Menschen die Göttervorstellungen und er verknüpfte mit ihrem Wirken alle Ereignisse, die ihm übermenschlich und furchtbar erschienen, zumal die Himmelserscheinungen [3]). Jenen Wahnvorstellungen verlieh so die Furcht eine gewaltige Realität, aus Wahn und Furcht ist die Religion geboren, da erübrigt es sich, sie als falsch zu erweisen. Nur ein ganz ungeübtes Denken konnte den Traum und die Eingebungen einer erschreckten Phantasie für Wirklichkeit nehmen. Und noch lächerlicher dünkt Epikur der Anspruch der Orakel und Seher, die Zukunft vorauswissen zu wollen [4]); prophetische Traumgesichte weiß er natürlich zu erklären [5]).

So hält die epikureische Lehre sich die Welt frei von dem willkürlichen Eingreifen persönlicher Wesen, auch hierin den Faden nur weiterspinnend, den die ionischen Denker angeknüpft hatten. Es gibt keinen Einfluß der Götter auf das irdische Leben, nur der Wahn hat ihn den Menschen vorgespiegelt. Dies ist die Antwort, die Epikur als notwendige Consequenz seines Standpunkts auf die alte Frage geben mußte, wie sich mit dem Leid und der Ungerechtigkeit des

---

[1]) frg. 228 f. 391—4. Diog. Laert. X 123.
[2]) frg. 341.
[3]) frg. 353, Lucrez, de rerum natura V 1158 ff.
[4]) frg. 395; Cicero, de natura deorum I 20, 55 f.
[5]) Wiener Studien X, S. 193, Nr. 24.

Lebens die geforderte Vollkommenheit der Götter vereinen ließe. An diesem Problem hatte sich recht eigentlich das ethische Denken entzündet, die Antwort, die sie ihm findet, charakterisiert am deutlichsten eine jede Philosophie. Plato und Aristoteles hatten unbedingt die Vollkommenheit des Göttlichen bejaht und ließen daher das Leid des Lebens im Ganzen der Welt aufgehoben sein. Anders Epikur, und hier wird es ganz klar, wie völlig seine Lehre von dem Gedanken der Nichtigkeit des Lebens durchdrungen ist. Es gibt kein transzendentes Sein, in dem die Unvollkommenheit des Empirischen ihre Ergänzung fände; darum ist diese ein Absolutes, mit dem es sich abzufinden gilt. Dann können aber die Götter, wenn der Gottesbegriff noch irgend einen Sinn behalten soll, nicht im Leben mehr wirksam gedacht werden, und so bejaht Epikur die Unvollkommenheit des Lebens, löst aber aus ihm das Wirken der Götter heraus. Wer die Sinnlosigkeit des Lebens eingesehen hat, für den hat jenes Problem, wie das Leid mit dem göttlichen Grunde der Welt zu vereinen sei, seinen Stachel verloren. Er hat erkannt, daß Götter mit diesem Leben nichts zu schaffen haben; er hat keine Furcht mehr vor ihnen, da er weiß, daß alles geschieht, wie es kommen muß, und alle Gebete nichts dagegen helfen [1]. Der Hauptwert der Naturerkenntnis wird darin gesehen, daß sie von der Dämonenfurcht befreie [2].

In dem Leben sind die Götter nicht wirksam, sie kümmern sich nicht um die Menschen; damit soll nicht gesagt sein, daß die Götter nicht existieren. Wohl macht sich Epikur all jene Gedankengänge der aufgeklärten Denker des vorangegangenen Jahrhunderts zu eigen, aber er bedient sich ihrer nur, um die populären Gottesvorstellungen und zumal die Idee der Gottgewirktheit des Lebens zu bekämpfen, nicht um mit den meisten jener Denker die Götter überhaupt zu leugnen. Auch hier erweist er sich als rechter Dogmatiker, der allen Inhalten des Lebens eine Stelle in seinem Systeme anweisen will, und der daher an einer so wichtigen Erscheinung wie dem religiösen Glauben nicht einfach vorübergehen konnte. Einen Grund muß dieser Glaube besitzen, es gilt nur, ihn in seinen richtigen Schranken zu

---

[1]) Vgl. Cicero, de natura deorum I 20, 56. frg. 369. 384. 388.

[2]) Diog. Laert. X 142 f. Daß der Glaube, die Götter kümmerten sich nicht um die Menschen, schon seit dem Beginn des Jahrhunderts weit verbreitet war, bezeugt uns Plato, Staat II, p. 365 d.

halten und von irrtümlichen Vorstellungen zu reinigen. Schon die Übereinstimmung aller Völker in dem Glauben an Götter deutet darauf hin, daß diesen eine gewisse Realität zukommen muß[1]; ja Epikur war sogar geneigt trotz seines Sensualismus die Möglichkeit zuzugeben, daß dieser Glaube auf wirkliche Wahrnehmungen göttlicher Gestalten zurückginge[2]. Und er wußte die Idee der Götter im Sinne seiner Philosophie auszudeuten. Wie das erbauliche Vorbild in seiner Ethik eine Rolle spielt, so meint er, müsse es Wesen geben, welche die von Menschen nur unvollkommen erreichte Glückseligkeit in sich zur Vollendung brächten und damit ein ideales Bild dessen darstellten, was jene sich wünschen, ohne es doch je ganz verwirklichen zu können[3]. Die Unvollkommenheit der Welt söhnt sich mit der auch von Epikur geforderten Vollkommenheit der Götter dadurch aus, daß beide völlig getrennten Sphären zugewiesen werden. Denn indem Epikur die Vollkommenheit der Götter im Sinne seiner Ethik auffaßt, sieht er als dessen wesentliche Vorbedingung die Unbekümmertheit um den Lauf der Welt an. Nur die Abwendung vom realen Leben sichert das Glück, so müssen auch die Götter ein weltabgeschiedenes Dasein führen, wie der epikureische Weise es sich wünscht. Sie verharren in uninteressierter reiner Betrachtung, ohne sich durch Wollen und Handeln in den Strom des Lebens hineinziehen zu lassen[4]. So ist ihr Glück von dem der Menschen nicht prinzipiell unterschieden, nur besitzen sie es als unvergängliche Wesen ewig[5]. Sie tragen als die vollendetste Gestalt die der Menschen, mag ihr Körper auch nur eine Art Scheinleib sein[6], sie kennen keine Affekte und Begierden, sondern sind tatenlos nur in ihre eigene Betrachtung versenkt[7]; ohne Unterhaltung freilich kann sich der rechte Grieche auch das Glück der Götter nicht denken[8]. Auch sie, deren Menge unzählbar ist[9], bestehen wie alles in der Welt aus Atomen, und

---

1) Cicero, de natura deorum I 16, 43.
2) ebd., I 19, 49. frg. 355.
3) Cicero a. a. O. II 17, 46. frg. 368 (Lactanz, de ira dei 9, 4). 407.
4) Cicero a. a. O. I 41, 115. frg. 85. 368.
5) Cicero a. a. O. I 17, 45. frg. 359 f. Diog. Laert. X 123.
6) Cicero ebd. I 18.
7) ebd. I 17, 45. 19, 51—54; frg. 99. 359 f. 363—366.
8) frg. 356.
9) Cicero a. a. O. I 19, 50.

sind also durchaus keine absoluten Mächte[1]), aber trotzdem dürfen sie nicht in das Weltgetriebe und sein ewiges Vergehen verschlungen sein. Ihre Unvergänglichkeit ist eine notwendige Vorbedingung zu ihrem Glück und so bemühen sich die Epikureer, diese mit der Körperlichkeit der Götter als vereinbar nachzuweisen[2]). Sie sollen in den leeren Räumen zwischen den einzelnen Welten leben, daher unberührt von deren Vergänglichkeit[3]). Damit sind sie gänzlich aus dem Dasein der Welt herausgelöst. Trotzdem aber konnten die Epikureer nicht ganz mit Unrecht auf die Ähnlichkeit dieser ihrer Göttervorstellungen mit denen des Volksglaubens hinweisen[4]); abgesehen von ihrem mangelnden Interesse an der Welt ist es eine idealisierte und ins Philosophische gewandte homerische Göttergesellschaft. Als Vorbilder eines seligen Lebens können die Götter die Verehrung der Menschen beanspruchen, die umso reiner sein wird, als sie keine Belohnung erwarten darf[5]). Mit einer gewissen Ostentation nahm Epikur am Kulte teil, mag dabei auch jenes sein lässiges Fügen in die allgemeinen Lebensgewohnheiten mitgewirkt haben[6]). Und wie sich dem Griechen die Grenze zwischen Gott und Mensch leicht verschiebt, so wünschte er wohl auch selbst als ein Vorbild im Gedächtnis seiner Freunde weiterzuleben und ordnete sich daher in seinem Testamente einen Kultus an[7]).

In dem Idealbild des Weisen, das Epikur entwirft und dem er selber zu gleichen suchte, schließen sich alle abstrakten Gedankengänge zur konkreten Einheit zusammen. Seine Grundfarben sind durchaus dem Bilde des Genußmenschen entlehnt, wie es Aristipp gezeichnet hatte, es ist dieselbe Art bewußter Lebenskunst, die durch eine reflektierende Betrachtung aller Lebensverhältnisse deren Nichtigkeit erweist und sich dadurch die innere Freiheit und Gemütsruhe erhält. In der Reflexion sucht der Weise sich die Lust zurückzu-

---

1) frg. 354.
2) Philodem, περὶ εὐσεβείας S. 136 ff. Gomperz.
3) Cicero, de divinatione II 17, 40. Seneca, de beneficiis IV 19, 2.
4) Philodem, περὶ εὐσεβείας S. 84 f. Gomperz.
5) Cicero, de natura deorum I 41, 115. 44, 122 f. frg. 12. 38.
6) frg. 169. 386 f. Plutarch, contra Epicuri beatitudinem 21, p. 1102 b ff.
7) Diog. Laert. X 18. Ein Fortleben nach dem Tode leugnete er freilich gänzlich; frg. 336—41.

gewinnen, die das Leben ihm entwandt hat und in der er doch den einzigen Wert erblickt. Der Mensch ist innerlich aus dem Leben herausgelöst, aber er findet in seinem Bewußtsein keinen anderen Inhalt und wendet sich darum doch wieder dem Leben zu. Aber wie Epikur die Lehre Aristipps weiterführt und Konsequenzen aus ihr entwickelt, die sie fast in ihr Gegenteil verkehren, so kann auch sein Bild des Weisen die Entwicklung des Jahrhunderts nicht verleugnen, das es von dem Aristipps trennt. Die Distanz zwischen Subjekt und Objekt hat sich bedeutend erweitert, alles Äußere ist dem Menschen ferner gerückt und tiefer zieht er sich in sich selbst zurück; die Selbstverständlichkeit, mit der noch Aristipp in dem Genuß der äußeren Lebensgüter den einzigen Wert des Lebens erblickte, ist verloren gegangen, die Sensibilität ist zu groß, als daß sich der Mensch in einem naiven, an das Äußere hingegebenen Leben die Heiterkeit bewahren könnte.

So werden zunächst alle äußeren Güter in ihrem Werte weit entschiedener negiert, als dies bei Aristipp der Fall war. Wollte dieser kaum mehr als eine Anweisung geben, sich ihrer recht zu bedienen, der epikureische Weise glaubt sein Glück nur gesichert, wenn er sein Herz völlig von ihnen frei macht. Mag Epikur auch gelegentlich den relativen Wert etwa des Reichtums anerkennen [1], im ganzen läßt er doch die äußeren Güter nicht als solche gelten [2]. Entschiedener muß der Weise daher auch alle Begierden und Affekte in seiner Seele bekämpfen; jene Sicherheit, mit der sich ein Aristipp selbst in dies gefährliche Gebiet vorwagte, um auch auf die ursprüngliche Lust der Leidenschaft nicht zu verzichten, ist verloren gegangen. In der Leidenschaft erblickt man nur noch das Leid [3]. Mit Vorsicht muß man sie beschwichtigen, indem man den notwendigen Begierden nachgibt, die schädlichen dagegen unterdrückt [4]. Durch eine völlige Unabhängigkeit vom Äußeren glaubt sich der epikureische Weise allein die Ruhe der Seele erhalten zu können [5]. Und so fordert Epikur schließlich eine Selbstgenügsamkeit [6] und einen Verzicht auf

[1]) frg. 42—45. Vgl. Wiener Studien X, S. 197, Nr. 67.
[2]) frg. 478—480. Wiener Studien X, S. 198, Nr. 81.
[3]) frg. 483—91.
[4]) Wiener Studien X, S. 193, Nr. 21; vgl. S. 195, Nr. 51; S. 197, Nr. 71.
[5]) frg. 487—90. Cicero, de finibus I 19, 62.
[6]) αὐτάρκεια Wiener Studien X, S. 197, Nr. 77, vgl. 79.

alle naiven Freuden des Lebens, daß sein Ideal scheinbar in die unmittelbare Nähe des kynischen und stoischen rückt. Auch im höchsten Leid soll dem Weisen die Sicherheit des eigenen Bewußtseins und das innere Glück nicht verloren gehen, noch unter Martern wird er lachen, und was der überschwenglichen Worte mehr sind, die sein unzerstörbares Glück preisen sollen [1]). Armut ist der wahre Reichtum und Reichtum Armut, in solchen Antithesen gibt Epikur den Kynikern nichts nach [2]). Hier hat sichtlich die Konkurrenz der Stoiker, hinter deren Preise ihres Ideals die Epikureer nicht zurückbleiben wollten, die Ausdrücke gesteigert, aber die Ähnlichkeit selbst ist doch nur eine scheinbare. Hier bejaht nicht ein kräftiger Sinn das Leid des Lebens, weil er in seinem Ertragen den höchsten Manneswert erkennt, ein ängstliches Gemüt zieht sich auf sich selber zurück, weil es sich nicht mehr an das Leben heranwagt. Daher jene Schilderungen der Erhabenheit des Weisen über alle Schmerzen hier noch mehr wie bei den Stoikern einen so unverkennbar akademischen Charakter an sich tragen.

Unmittelbarer dem eigenen Herzen entsprungen ist die Gleichgültigkeit, mit der der epikureische Weise allen sozialen Verhältnissen gegenüber steht. Auch hier kommt die neue Zeit mit ihrem voll entwickelten Individualismus zur Geltung. Von dem leidenschaftlichen Losreißen aus den gegebenen Bindungen, wie es die ältere Generation der Ethiker erlebt hatte, ist keine Rede mehr; diese Dinge sind wirklich gleichgültig geworden, und als gleichgültige wird sie der Weise behandeln. Er wird an ihnen teilnehmen, um in keine unnötigen Konflikte zu kommen [3]), er wird sich ihrer auch bedienen, wo es sein Vorteil erheischt, etwa um Geld zu erwerben [4]), aber soweit es ihm möglich ist, wird er der Berührung mit diesen sozialen Mächten ausweichen. Im Verborgenen zu leben, dem gilt sein höchster Wunsch [5]), besser für sich selbst als für Hellas philosophieren [6]).

---

[1]) frg. 15. 600—605.

[2]) Wiener Studien X, S. 193, Nr. 25.

[3]) frg. 575—8.

[4]) frg. 567. 572. Auch dieser Zug, daß die Philosophie zum Gelderwerb verwandt wird, stellt Epikur auf die Linie, die von den Sophisten über Aristipp läuft. Aber gegen die Geldgier Wiener Studien X, S. 194, Nr. 43, vgl. S. 197, Nr. 68.

[5]) frg. 187. 209. 551. 571.

[6]) Wiener Studien X, S. 197, Nr. 76.

Die Vorliebe für das Landleben teilt Epikur mit seiner Zeit[1]. Der Gedanke, daß jene Mächte nicht nur als Störenfriede in das Leben des Einzelnen eingreifen, sondern mit sittlichen Forderungen an ihn herantreten könnten, scheint diesen Männern überhaupt nicht zu kommen. Ihr Weiser ist wirklich und nicht nur in seiner Reflexion ein vollendeter Egoist: er kennt die Liebe nicht[2]. So hat sich die Sehnsucht der früheren Zeit, die den Einzelnen aus den Fesseln lösen wollte, mit denen ihn das Leben der Gesamtheit umschlungen hielt, schrecklich erfüllt. Ein vollkommener Egoismus hat sich entwickelt, der für die Kultur umso gefährlicher werden mußte, als er nicht mehr im Leben selbst wirken will, um so eigene Zwecke verfolgend objektive Werte zu schaffen, sondern sich die Pflege des lieben Ich zur einzigen Aufgabe setzt.

Denn der Weise Epikurs will nur noch in den Erlebnissen seines eigenen Bewußtseins weilen; dies Schwelgen rein in den Vorstellungen der Phantasie scheidet ihn am deutlichsten von dem Genußmenschen Aristipps. Er hat sich vor dem Leid, das in allen Objekten droht, tiefer in sich selbst geflüchtet und genießt wesentlich nur noch seine eigenen Affektionen; eine wohlgefällige Selbstbespiegelung hebt geflissentlich alles, was der Eitelkeit wohltut, ins Bewußtsein. So beherrscht auch den epikureischen Weisen ein eminentes Selbstgefühl, darin ist er ganz ein Nachkomme jener alten ionischen Denker, die sich zuerst mit Verachtung von der Masse ab und auf sich selbst zurückgewandt hatten[3]. Mit Recht konnte man Epikur vorwerfen, daß seine schönen Reden gegen den Ruhm durch seine eigene Eitelkeit und Ruhmsucht zunichte gemacht würden[4]. Schlimmer aber ist jene rührselige Art, mit der das eigene Ich verzärtelt wird, das Schwelgen in hohen und zarten Gefühlen, um sich selbst darin zu bespiegeln. Bewußt wird die Freude genossen, bewußt erleichtert sich der Schmerz in Tränen[5]. Die Kunst ist ein wesentliches Mittel, solch angenehme Gefühle in der Seele aufzuregen[6], und noch die Erinnerung an schöne Eindrücke läßt den Weisen in Tränen der

[1]) frg. 570. [2]) frg. 574. 581.
[3]) frg. 132. 179.
[4]) Plutarch, contra Epicuri beatitudinem cap. 18, p. 1099 f ff.
[5]) frg. 591—3. 596—8.
[6]) frg. 5.

Rührung zerfließen [1]. Alles Unangenehme wird ängstlich ferngehalten, um nur ja keine Unlustgefühle zu erwecken. Vom Tode wagt man nur noch andeutend und euphemistisch den Begriff verhüllend zu reden [2]. Dem Ernst des Daseins ins Gesicht zu sehen, hat man verlernt.

Ein Schwelgen in den Eindrücken des Augenblicks, ein tatenloses Einsaugen der Empfindungen, die von den Objekten geboten werden, erfüllt das Leben; ein Ästhetizismus, der in Leben und Welt nicht mehr nach den Pflichten und Rechten fragt, innerhalb deren sein Handeln und Schaffen sich bewegen kann, sondern sie allein nach ihrer Eindrucksfähigkeit auf das Gefühl beurteilt. Alle Wirkungskraft, die nach außen schaffen möchte, ist dem Menschen in diesem passiven Hingegebensein an die Objekte unterbunden. Dabei aber muß der Weise die innere Leere, die wir als Konsequenz aus dem epikureischen Standpunkt sich ergeben sahen, furchtbar in sich selber erleben. Denn die Lust kann ihm, wenn auch durch Gedächtnis und Phantasie vermittelt, doch nur aus den äußeren Objekten kommen, deren leidvollen Charakter er stets von neuem einsieht. So muß er fliehen, was er sucht, den Quell, an dem er seinen Durst löschen will, hat er sich selbst vergiftet, nur immer von neuem dem Leben, aus dem eine unaufhaltsame Flut des Leides herandrängt, den Rücken zu kehren, damit er in dem Nachlassen der Unlust die einzig gewisse Lust erlebe, bleibt ihm als letzter Inhalt. In dem Schauen der Objekte will er sein Leben führen, aber dies Schauen lehrt ihn überall ihre Nichtigkeit erkennen, daß er sich selbst in jedem Augenblick die Gegenstände seines Bewußtseins zerstört. In diesem Widerspruch verzehrt sich sein Leben, unter den Händen zerrinnt ihm sein Gehalt, und die Melancholie, die nicht aus der Fülle des Lebens, sondern aus seiner inneren Nichtigkeit geboren ist, prägt dem Bilde des Weisen, der ein Vorbild wahrer Heiterkeit sein möchte, ihre schmerzvollen Züge auf.

3. Das Weltbild.

Konnte auf dem Grunde einer solchen Ethik ein umfassendes Weltbild erwachsen? Der Sensualismus, den Epikur im Anschluß

[1] frg. 186.

[2] frg. 177. Diog. Laert. X 21. Wiener Studien X, S. 195, Nr. 48.

an die Sophisten und Aristipp vertrat, hätte ihn gleich diesen, sollte man meinen, zur Ablehnung jeder Metaphysik führen müssen. Nirgends aber offenbart sich stärker der Zwang, den das allgemeine Zeitbewußtsein und sein Streben nach systematischer Abrundung des Wissens ausübte, als in der Tatsache, daß selbst Epikur, der Handeln und Erkennen so ganz in den Umkreis des Subjekts einschloß, sich genötigt sah, seine Ethik durch eine Metaphysik zu ergänzen. Leicht konnte ihm dies allerdings nicht gelingen, übernahm er doch mit der Gefühlsethik auch die sensualistische Erkenntnislehre, die von den Sophisten ausgebildet war, denn beide schienen untrennbar zusammenzugehören, da der Grieche zwischen Gefühl und Empfindung keinen Unterschied setzt. Wie daher das Gefühl allein über den Wert der Objekte entscheiden sollte, so die Empfindung über ihre Wahrheit[1]), nur in der Wahrnehmung ist die Erkenntnis begründet, denn alles Denken entsteht erst aus jener[2]), die Wahrnehmung besitzt unmittelbare Evidenz, die keine weitere Ableitung zuläßt[3]). So hält Epikur an der psychologistischen Denkweise der Sophisten fest, die den Wert der Vernunfterkenntnis beseitigt zu haben meinten, wenn sie ihren Ursprung aus der sinnlichen nachwiesen.

Aus solchen Voraussetzungen aber zieht Epikur nicht die wohl einzig mögliche Konsequenz, daß eine Erkenntnis, die den Umkreis des Bewußtseins überschritte, überhaupt undenkbar sei, denn er versteht diesen übernommenen Sensualismus in dem realistischen Sinne, in dem seine Zeit überhaupt die Welt auffaßt[4]). Ihm ist das Sinnliche nicht nur Bewußtseinsinhalt, sondern ebenso unmittelbar objektive Wirklichkeit, der Körper nicht nur eine Summe von Empfindungsinhalten, sondern ebensowohl ein materielles Ding. Wir haben diese Betrachtungsweise schon in der Ethik sich wirksam erweisen sehen, da Epikur die Gefühle ohne weiteres als physische Vorgänge ansah; jetzt erfassen wir den Grund dieser eigentümlichen Auffassung. Die gleiche Wendung zu einer realistischen Denkart, wie sie das gesamte Jahrhundert kennzeichnete, wie sie auch Aristoteles Stellung gegenüber der platonischen Philosophie bestimmte, läßt Epikur den sen-

---

1) frg. 246 ff.
2) Diog. Laert. X 32.
3) ἐνάργεια Diog. Laert. X 52. frg. 247 am Anfang.
4) Vgl. oben S. 67 ff.

sualistischen Voraussetzungen seines Systems eine Deutung geben, die sie zur Grundlage eines metaphysischen Weltbildes geeignet erscheinen ließen. In der Wahrnehmung ergreifen wir unmittelbar eine körperliche Wirklichkeit: der Gedanke, daß die Wahrnehmung das einzige Kriterium der Wahrheit ist, empfängt damit ohne weiteres den Sinn, daß nur der Körperwelt Realität zukomme[1]).

Damit ist der Grundgedanke von Epikurs Metaphysik gegeben. Sie ist realistisch, insofern sie den Inhalten der Wahrnehmung unmittelbare Wirklichkeit zuschreibt, und sie ist dogmatisch, insofern sie auf diesem Grunde ohne weitere Reflexion über die Bedingungen und Wege der Erkenntnis ein Weltbild errichtet. Dies Bild aber aus eigenen Ideen zu erschaffen, erweist sich das Denken nicht mehr fruchtbar genug, es sucht auch hier Anlehnung an die älteren Systeme, um sich die abgeschlossene Erkenntnis, die es erstrebt, fertig bieten zu lassen, anstatt sie sich selbst zu erarbeiten. Und so greift Epikur auf die Metaphysik zurück, die in der Interpretation der körperlichen Welt die glänzendsten Resultate zu verzeichnen hatte, die Atomistik; mit dem Sensualismus der Sophisten verbindet er die Metaphysik Demokrits, die beiden abschließenden Gedankenbildungen der Ionier finden in seiner Lehre eine Erneuerung. Aber während der sophistische Subjektivismus Blut von seinem Blute ist und daher wieder zu vollem Leben erwacht, Demokrits Weltbild wird nur in seinem äußeren Gerüst von ihm übernommen, während seine eigentlichen Grundtendenzen, die seine Lebensfähigkeit bedingen, ihm ganz fremd bleiben. Die Atomistik war dereinst rein rational begründet, im Gegensatz zu der Wahrnehmung der Sinne hatte das Denken hier eine Möglichkeit gefunden, die Vorgänge der Körperwelt auf exakte Maßbestimmungen zu bringen; sie muß es sich nun gefallen lassen, auf einen sensualistischen Unterbau übertragen zu werden. Damit beginnt hier jener Materialismus der Halbbildung, der die Atome für greifbare Körper nimmt und diese Lehre daher nicht aus den Forderungen des Denkens, sondern aus der Betrachtung der sinnlichen Wirklichkeit begründet. Er löst ihre dogmatischen Inhalte von den Gedankenprozessen los, die zu ihnen führten; und so wird die

[1]) Vgl. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum, 1884, S. 209 ff.

Atomistik in Epikurs Schule als ein fertiges Lehrsystem dogmatisch aufgenommen und weitergegeben [1]).

So läßt sich aus den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen von Epikurs Philosophie seine Hinneigung zur Atomistik begreiflich machen, so gewiß er sie ihres eigentlichen Gehaltes berauben mußte, um sie seinem Denken zu assimilieren. Aber letzthin waren es nicht theoretische Erwägungen, die ihn dieses Weltbild zur Ergänzung seiner Ethik angliedern hieß; die ethischen Werte sind ihm auch hier durchaus das Primäre, er sucht nur nach einem Weltbild, das sie zu erklären geeignet schien. Ihm war das Streben nach Lust die Grundfunktion des Subjekts; Lustgefühle soviel als möglich zu erraffen, das galt ihm als einziges Ziel. Damit wurden alle Objekte zu Mitteln für die Befriedigung der Bedürfnisse des Subjekts herabgesetzt, sie durften keinen Eigenwert in sich selber tragen, der ihnen eine sittliche Bedeutung unabhängig von ihrem Wert für das Subjekt verleihen konnte. Dieser Auffassung muß die Interpretation der äußeren Welt dienen, und der Materialismus scheint eine solche Forderung am vollkommensten zu erfüllen. Wenn die Welt nur Materie ist, so trägt sie keine innere Gestaltungskraft in sich selbst, sie harrt des Willens eines Subjekts, das sie zu seinen Zwecken zu gebrauchen vermag. Sich der Körperwelt genießend zu bedienen, möglichst viel von ihr dem eigenen Wunsch und Willen zu unterwerfen, um den Bereich des wertvollen Seins, der subjektiven Lust, möglichst weit zu erstrecken, kann einzig die Bestimmung des Menschen sein. Unter einer so völlig gewandelten Beleuchtung erscheint damit der Begriff der Materie. Sollte er einst die Wirklichkeit den Kategorien des Denkens unterwerfen und damit ihre innere Bedeutung ans Licht rücken, jetzt will er die Wirklichkeit als innerlich bedeutungslos erweisen, um dem subjektiven Gefühl als der einzigen Quelle aller Werte Anerkennung zu verschaffen.

Darum polemisiert Epikur gegen jede Ansicht, die der Substanz der Dinge einen Eigenwert zuschreiben möchte. Es ist nicht zuletzt auch dieser Grund, der ihn das Wirken der Götter so ganz aus dem Leben der Welt herauslösen läßt. So enge er sich in seinen skep-

[1]) Den psychischen Prozessen wird keine Selbständigkeit zugeschrieben, die Seele vielmehr ganz materialistisch aufgefaßt; die vernünftige hat in der Brust ihren Sitz, die vernunftlose verbreitet sich durch den ganzen Körper (Diog. Laert. X 63—68, frg. 311 f.).

tischen Argumenten dem alten ionischen Denken anschließt, die treibende Tendenz ist eine völlig andre als dort. Den früheren Denkern war die Mythologie das Irrationale, da sie das Weltgeschehen der regellosen Willkür persönlicher Wesen anheimgab, sie mußte überwunden werden zugunsten eines rational begründeten Weltbildes. Epikur dagegen will die Wirksamkeit der Götter aus der gegebenen Welt verbannen, damit die Objekte jede innere Bedeutung verlieren; ein sinnloses Atomengetriebe, in dem der gestaltende Wille vernünftiger Wesen keinen Platz hat, muß ihm die Welt sein, um sie ganz zum bloßen Material der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse herabzusetzen. Bekämpft Epikur doch in dem gleichen Atem auch die zumal von den Stoikern vertretene Anschauung, daß eine Vorsehung, ein vernünftiges Denken, die Welt beherrsche [1]). Jenes so oft wiederholte Argument, daß die Übel der Welt entweder die Allgewalt oder die Allgüte Gottes widerlegen, scheint von Epikur zu stammen [2]). Alles geschieht von selbst und durch baren Zufall, es ist vergeblich, eine Vernunft darin erkennen zu wollen [3]). So ist die Welt ihrem inneren Wesen nach sinnlos, alogisch [4]); nur diese Willkürlichkeit der Welt vermag das sinnlose Getriebe der Gefühle als den höchsten Wert zu rechtfertigen.

Aus diesen Gedankengängen heraus findet endlich eine Vorstellung ihre Erklärung, mit der Epikur die Spuren Demokrits verläßt, auch hier nicht theoretischen Forderungen, sondern rein praktischen Bedürfnissen gehorsam. Wie so oft ein starrer Dogmatismus die Willkürlichkeit im Einzelnen nicht ausschließt, so weicht Epikur in einem Punkte ohne jede logische Begründung von Demokrit ab. Für diesen war der senkrechte Fall der Atome selbstverständlich, da er unsere Raumanschauung als eine ursprüngliche Tatsache hinnahm, Epikur dagegen erklärt ihn für unmöglich, da die Atome dann nicht zusammenstoßen würden und kein Wirbel entstünde; sie weichen ihm vielmehr etwas von der geraden Richtung ab [5]). Daß damit dem System Demokrits, das seinem Schöpfer als ein denknotwendiges galt, geradezu das Rückgrat ausgebrochen wird, leuchtet ohne weiteres ein; ein

---

[1]) Cicero, de natura deorum I 20, 55 f. frg. 359. 367. 370. 372.

[2]) frg. 374.

[3]) frg. 359. 380—83. Gegen die teleologische Naturauffassung frg. 370—73.

[4]) frg. 382. [5]) frg. 281.

völlig irrationales, durch nichts zu begründendes Moment wird damit eingeführt. Denn daß die Atome sich ebensowenig berühren werden, wenn sie alle in gleicher Richtung schräg, statt senkrecht fallen, bemerkten schon die Antiken, und der Einwand gegen Demokrit besteht überhaupt nicht zu Recht, da bei diesem die verschiedene Schwere der Atome verschiedene Geschwindigkeiten und dadurch ihr Zusammenprallen erzeugt. Aber Epikur gestand auch ganz offen ein, daß es keine theoretischen Gründe gewesen waren, die ihn zu dieser Annahme geführt hätten. Eben jene innere Notwendigkeit des atomistischen Systems wollte er aufheben, um nicht eine Vorausbestimmung der Dinge durch das Schicksal annehmen zu müssen [1]); dadurch sollte den Atomen, wie sich die Epikureer ausdrücken, eine freie Bewegung zukommen [2]). Warum sie sich auf diese Entdeckung soviel zugute taten, scheint ebensowenig einzusehen, wie die größere Freiheit der Atome bei schrägem als bei geradem Fall; über den Sinn dieser Änderung aber kann doch keinen Augenblick ein Zweifel bestehen. Die absolute Willkürlichkeit des Weltgeschehens soll damit bezeichnet werden. Ein willkürliches, ja sinnloses Atomengetriebe ist die Welt, nur in einer solchen Welt kann das sinn- und ziellose Treiben der Gefühle seinen Platz als höchsten Wert behaupten. Das System Demokrits ist so mit vollem Bewußtsein in sein gerades Gegenteil verdreht; nicht mehr ein sinnvoller durch die Vernunft zu erfassender Zusammenhang beherrscht die Welt, ein sinnloser Zufall hat sie hervorgebracht und wälzt sie in sinnlosen Gestaltungen vorwärts.

Epikurs Metaphysik ist nur ein Spiegelbild seiner Ethik; den Konsequenzen, die sich aus dieser ergaben und sie innerlich aufhoben, kann sich auch jene nicht entziehen. Aus dem Streben nach lustvollen Eindrücken, das als einziger Wert anerkannt wurde, entwickelte sich mit innerer Folgerichtigkeit eine Flucht vor den Eindrücken überhaupt, die mit ewiger Unlust dem Menschen drohen, eine Sehnsucht nach der Aufhebung aller positiven Eindrücke, damit in dem Nachlassen der Unlust einzig noch ein Schimmer von Lust in der Seele tage. Dieser Wille zum Nichts hat auch Epikurs Metaphysik geschaffen; wir müssen nur ihre Konsequenzen ziehen, denen ihr

[1]) Cicero, de natura deorum I 25, 69; de fato 10, 22 f.

[2]) Vgl. die Inschrift von Oinoanda, Rheinisches Museum Bd. 47, 1892, S. 454.

Schöpfer freilich kaum ins Auge zu blicken wagte. Wie soll in dieser Welt jemals ein Zustand des Glücks entstehen? Wir wollen nicht fragen, wie in dieser von Grund aus alogischen Welt ein vernünftiges Denken, das den Zustand des Glücks erzeugen soll, überhaupt möglich sei, ein Problem, das Epikur so wenig zu lösen versucht, daß er es nicht einmal erkannt zu haben scheint; aber die vernünftige Erkenntnis selbst führt zu der Einsicht von der vollkommenen Sinnlosigkeit der Welt. Ein trostloses Weltbild, das das sinnlose Getriebe des Lebens in die Ewigkeit projiziert, starrt dem Denker entgegen, das Leid des Lebens, das in seiner Sinnlosigkeit begründet ist, wird zu einem ewigen und unendlichen erweitert. Die Welt ist leidvoll von Grund aus, so findet der ethische Gedanke, daß dem Streben nach Lust nur eine unaufhaltsame Flucht vor den Objekten bleibe, seine metaphysische Begründung. Und wie die Flucht des Subjekts vor den Eindrücken der Außenwelt ins leere Nichts erfolgt, so müßte, um die Quelle aller Leiden wirklich zu untergraben, diese Welt selber in das Nichts vergehen, denn nur im Erlöschen des Schmerzes ist die Lust zu gewinnen, und alles Getriebe der Welt ist vom Schmerz mit furchtbarer Gewalt durchdrungen. Jetzt verstehen wir es erst ganz, warum Epikur den Göttern ein seliges Dasein einzig glaubte sichern zu können, wenn er ihnen ihre Wohnsitze außerhalb der Welt anwies und sie mit ihrem Denken und Wollen völlig aus ihr herauslöste. So bricht in dieser Philosophie, welche die Heiterkeit auf ihre Fahne geschrieben hat, die Weltverzweiflung mit unwiderstehlicher Gewalt hervor, die alte Antinomie des naiven griechischen Lebens, das nur die Lust suchte und einzig den Schmerz fand, hat hier ihren höchsten philosophischen Ausdruck gefunden. Und wie die epikureische Philosophie das Leben der kommenden Jahrhunderte auf den Oberflächen des Daseins beherrschte, so hat sie den tiefen inneren Zwiespalt, an dem dies Leben zugrunde gehen sollte, begrifflich vorweggenommen. Die Weltverneinung, aus der allein eine neue Weltanschauung erwachsen konnte, ist auch hier nicht zum Schweigen gebracht, denn die Gegensätze berühren sich und wo die naive Lebensbejahung ihre höchsten Triumphe zu feiern scheint, dringt gerade aus dieser Bejahung das entschiedenste Nein hervor.

Vierzehntes Kapitel.

Die Stoa.

1. Die Schule.

Plato und Aristoteles war es vergönnt gewesen, die gesamte Summe des Daseins ihrer Zeit zur begrifflichen Einheit zusammenzuschließen, sie sind dadurch die letzten wahrhaft großen Offenbarungen des philosophischen Genius der Griechen geworden. Mit dem Epikureismus dagegen sind wir in tiefere Schichten des Denkens herabgestiegen, wo der Überblick über das Leben weniger frei und umfassend war, und die Philosophie daher nur eine Seite des Lebens zu überschauen und gedanklich zu bemeistern vermochte; nur die Hälfte seiner Inhalte war ihr zugefallen. Darum fordert sie zu ihrer Ergänzung eine parallele Gedankenrichtung, die gerade die dort vernachlässigten Elemente erfaßt und zum System verarbeitet; die das Leben von der entgegengesetzten Seite erblickt und die dort unfertig gelassenen Gedankenketten weiterspinnt und zur geschlossenen Einheit zusammenknüpft. Wie Antisthenes und Aristipp erst in ihrer Verbindung den Gehalt ihrer Zeit ausschöpften, so tritt neben die Philosophie Epikurs die Stoa, in der erst eine Deutung des Lebens, die all seinen Erscheinungen gerecht wird, zum Abschluß gelangt.

Enger noch scheinen die Fäden geknüpft, welche die Anfänge der Stoa mit den späteren Entwicklungen des Kynismus verflechten, als wie sie von Aristipp zu Epikur liefen, war doch der Hauptvertreter der kynischen Philosophie in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, Krates aus Theben, der Lehrer Zenos, des Begründers der stoischen Schule. Von einer inneren Entwicklung jener älteren Philosophie kann dabei kaum die Rede sein. Die ethischen Grundsätze, wie sie Antisthenes gefunden hatte, die völlige Verneinung des

naiven Lebens, das daraus erwachsene Ideal der Bedürfnislosigkeit, das sich zugleich, nur in einer eigentümlichen Wendung die naiven Werte ins Asketische umprägend, die Gedanken eines reaktionären Aristokratismus zu eigen machte, blieben hier dauernd in Geltung. Dabei verkümmerten, wie es scheint, die theoretischen Bestrebungen gänzlich, die Antisthenes noch gepflegt hatte, kein Wunder bei dem ganzen Standpunkt der Schule, die sich dem jeder Metaphysik abholden Sensualismus der Sophisten anschloß und zugleich eine geradezu bildungsfeindliche Ethik entwickelte. Ihren Schwerpunkt verlegten die Kyniker vielmehr ganz auf die praktische Wirksamkeit, die ihnen wichtiger dünkte als jede Spekulation; im eigenen Leben das kynische Ideal zur Darstellung zu bringen und durch dies Vorbild andere ihm als Jünger zu gewinnen, darauf geht jetzt ihr Streben. Schon in Diogenes Gestalt, deren Züge freilich eine spätere Zeit noch mehr in ihrem Sinne ausgestaltet haben mag, kündigt sich diese Entwicklung an; der kynische Bettler wird ein bekannter Typus der Zeit. Und deuten bei ihm wie bei den unmittelbar folgenden Kynikern die Titel ihrer Schriften jedenfalls noch auf eine ausgebreitete literarische Tätigkeit[1]), so greifen sie doch gern zu Formen, die weniger der begrifflichen Erörterung als der unmittelbaren ethischen Wirkung dienen sollten. In Briefen, Gedichten und Tragödien scheint Krates vor allem seine Gedanken niedergelegt zu haben[2]). Besonders das Scherzgedicht, das spottend die Nichtigkeit des Lebens erwies und doch in seinen Sentenzen die ernste Grundstimmung nicht verleugnete, war in seiner für den Kynismus so bezeichnenden Mischung von Scherz und Ernst sehr beliebt[3]). Und wie diese Gedichtformen sich wesentlich an das Volk wenden und auf eine Wirkung ins Breite ausgehen, so haben sich diese Männer wohl sicher schon in unmittelbarer Rede an die Menge gewandt, ein erster Anfang jener kynischen Predigt, der Diatribe, die in der Folgezeit als eine burleske Mischung von Scherz und Ernst, Poesie und Prosa zur literarischen Gattung ausgebildet wurde und mit ihrer unbedingten Tendenz auf das Wirkungsvolle eine charakteristische Stellung im Geistesleben des Hellenismus einnehmen sollte.

---

1) Diog. Laert. VI 80.
2) ebd. 98.
3) ebd. 83, 85.

Aber mit dieser Wendung in das rein praktische Leben verloren die Kyniker, so breit ihre Wirkung auf die Massen sein mochte, doch den Zusammenhang mit den tieferen geistigen Strömungen der Zeit. Diese drängten ja überall, wie wir sahen, zu einer abschließenden und umfassenden theoretischen Deutung der Welt. Indem die Kyniker die ursprüngliche Kraft der ethischen Wertung bewahrten, konnten sie für eine spätere Zeit, die sich wieder zu den Quellen ethischer Werte zurückwenden wollte, von großer Wichtigkeit werden, für die Gegenwart scheiden sie aus den Kreisen aus, auf denen die Sonne des geschichtlichen Lebens ruht. Umsomehr aber mußte es eine dringende Aufgabe werden, die Elemente, die auch der Kynismus zu einer theoretischen Weltauffassung barg, weiter zu entwickeln; sie fiel, da die kynische Schule selbst versagte, ihrer Nachfolgerin, der Stoa, zu. Sie hat zum Kynismus die gleiche Stellung wie Epikur gegenüber der Lehre Aristipps, indem sie die dort gefundene ethische Wertung in ihren mannigfaltigen Gestaltungen auszubilden und für eine metaphysische Deutung fruchtbar zu machen sucht. Neben der ganz ins praktische Leben verflochtenen kynischen Philosophie erscheint die theoretische Tendenz charakteristisch für die Anfänge der Stoa; als gründlichen Forscher wußte man ihren Stifter zu rühmen [1]) und ausgeprägte Gelehrtennaturen schlossen sich ihm an. Aber der Fluch des Epigonentums ruht auch auf ihnen; so wenig sie die kynische Ethik in ihrem Grunde wirklich selbständig weiter zu entwickeln vermögen, sondern ihr höchstens im einzelnen eine reichere Gliederung leihen, so sind sie in ihrer Metaphysik nicht weniger wie Epikur von den gegebenen metaphysischen Weltbildern abhängig. Auch das Streben der Stoiker geht nur dahin, den Unterbau der kynischen Ethik in die Höhen der Metaphysik emporzuführen, dabei aber einfach diejenige ältere Metaphysik zu übernehmen, die jener Grundlage am besten sich anzupassen schien. Was für Epikur die Atomistik bedeutete, das wird ihnen das Weltbild Heraklits, höchstens ist bei ihnen der eklektische Zug noch stärker ausgebildet, daß sie den Lehren der verschiedensten Philosophen gerecht zu werden versuchten. Diesen Mangel an Originalität warfen schon die Alten dem Zeno vor [2]).

[1]) Diog. Laert. VII 15.

[2]) ebd. VII 25; vgl. Cicero, de finibus V 25, 74.

Dies deutlichere Hervortreten einer Denkweise, die statt von eigenen Wertsetzungen auszugehen das ihr Homogene aus den verschiedensten älteren Richtungen zusammenträgt, rückt die Stoa über Epikur hinaus noch um eine Linie dem Hellenismus näher. Der allmählich verlöschende philosophische Trieb beginnt schon unsicherer zu flackern; statt dem Denken ein bestimmtes und einheitliches Ziel zu weisen, lenkt er es auf eine Mannigfaltigkeit verschiedener Ausprägungen des philosophischen Gedankens ab, um einen äußerlichen Ausgleich zwischen ihnen zustande zu bringen. Gewiß sollte diese Art in den kommenden Jahrhunderten noch weit mehr in den Vordergrund treten, aber wenn noch später die Stoa der Hauptnährboden für diesen Eklektizismus wurde, so kann nicht geleugnet werden, daß dieser Charakter ihr seit ihren Anfängen eignete. Dem Hellenismus stehen ihre Begründer schon näher als Epikur, bereits ihre Herkunft weist darauf hin. Denn diese Männer, deren Anknüpfen an den Kynismus sie alsbald einer einheitlichen, von uns seit langem verfolgten Gedankenrichtung zuweist, die ihre Elemente im Gegensatz zu dem Ionismus Aristipps und Epikurs vor allem dem attischen Denken verdankte, sind selbst so wenig Athener, daß sogar an ihrer griechischen Herkunft gelegentlich gezweifelt werden kann. Jetzt beginnt bereits das Prinzip des Hellenismus, in dem nicht die Rasse sondern die Bildung die Zugehörigkeit zum Griechentum bestimmte, wirksam zu werden. Sämtlich entstammen diese Vertreter einer ihren Ursprüngen nach im attischen Denken wurzelnden Richtung jener kolonialen Welt, die wir uns die ionische zu nennen gewöhnt haben, und den ältesten unter ihnen, den Gründer der Schule, haben schon die Alten wegen seiner semitischen Abkunft verspottet[1]).

In Kition auf Cypern war Zeno wohl um die Mitte der dreißiger Jahre des vierten Jahrhunderts als Sohn eines dort ansäßigen Kaufmanns geboren. Wie alle Jünglinge seiner Zeit, die nach Wissen und Bildung verlangten, treibt es auch ihn nach Athen, wo er in einem regen wissenschaftlichen Interesse bei den verschiedensten Schulen und Philosophen Belehrung sucht. Zunächst wurde er der Schüler des Kynikers Krates, dessen Lebensweisheit dauernd für sein Denken bestimmend bleiben sollte. Daneben übte durch die Lektüre von Xeno-

[1]) Vgl. Diog. Laert. VII 25. Cicero, de finibus IV 20, 56. Auch in seinem Porträt, das uns erhalten ist, hat man semitische Züge finden wollen.

phons Memorabilien die Gestalt des Sokrates, wie sie eine populäre der kynischen nicht ganz fernstehende Auffassung wiedergab, eine mächtige Wirkung auf ihn aus[1]). Aber seiner stillen mehr der ruhigen Betrachtung zugewandten Natur konnte die derbe Art der Kyniker, die den theoretischen Sinn völlig unbefriedigt ließen, auf die Dauer nicht genügen. Diese Lücke zu ergänzen, wendet sich Zeno zunächst dem Megariker Stilpo zu, der im Ethischen gleichfalls Anhänger des Kynismus zugleich jene dialektischen Spitzfindigkeiten weiterübte, wie sie die Megariker von den Eleaten übernommen hatten[2]). Auch dies hat auf die Stoa herübergewirkt, aber jenes Streben Zenos, von dem Grunde der Ethik aus zu einer umfassenden Einsicht in das Wesen der Welt zu gelangen, konnte eine Philosophie nicht befriedigen, deren Ethik mit ihren logischen Grübeleien nicht das Mindeste zu tun hatte. Hier konnte ihm einzig die Schule Lehrmeisterin werden, in der Ethik und Metaphysik am tiefsten zur Einheit verschmolzen waren, die platonische; und so trat Zeno in die Akademie ein, der er längere Zeit angehört haben muß, da er außer Xenokrates auch noch dessen Nachfolger Polemo zum Lehrer hatte. Obwohl er offenbar schon als Krates Schüler schriftstellerisch hervorgetreten war, müssen diese Jahre sein Denken doch noch entscheidend beeinflußt haben. So ist es sichtlich nicht der ethische Trieb, der im praktischen Leben geweckt seinem Denken die Richtung weist; durch Unterricht empfangen, in der Schule entwickelt, nicht aus ursprünglicher Not des Lebens geboren ist die stoische Ethik. Lehre und Lektüre ist der Boden, dem sie entsprungen ist. Kein Zweifel, daß Zeno noch weitere Philosophen aus Büchern kennen lernte, mit der ionischen Naturphilosophie, zumal der Heraklits, mit Aristoteles, besonders mit seiner Logik, zeigt er sich wohlvertraut.

Als ein mit dem Wissen seiner Zeit völlig ausgerüsteter Gelehrter begründet Zeno im Jahre 308, fast gleichzeitig mit Epikur, seine eigene Schule. Aber während sich dieser mit seinen Schülern fern von dem Treiben der Stadt in seinen stillen Garten zurückzog, bleibt Zeno darin den kynischen Traditionen treu, daß er die Philosophie einen engeren Anschluß an das reale Leben suchen läßt. Nicht im Privathaus, in der öffentlichen Halle am Markte, die dereinst von

[1]) Diog. Laert. VII 3. [2]) ebd. 2.

Polygnot ausgemalt war und deshalb die bunte hieß, begann er seine Vorträge zu halten. Halle oder Stoa wurde seine Schule daher genannt, und gern denken wir uns diese Männer, aus deren Denken uns der alte attische Geist stärker als sonst entgegenweht, hier im Mittelpunkte Athens unter den Bildern attischer Ruhmesgeschichte versammelt [1]). Hochgeehrt von den Athenern wie von dem makedonischen König Antigonos, der ihn vergeblich an seinen Hof zu ziehen versuchte, hat Zeno hier bis zu seinem Tode gewirkt [2]); Athen schien ihm einzig seinem Wirken die rechte Stätte zu bieten. Getreu dem kynischen Ideal wußte er sich durch große Mäßigkeit in seiner Lebensführung die Gesundheit bis in sein Alter zu bewahren. Daß er freiwillig, als er seine Zeit gekommen glaubte, dem Leben den Rücken gekehrt habe, mag einer jener legendenhaften Züge sein, mit denen die Verehrung der Schüler sein Bild noch mehr dem von ihm gepredigten Ideal zu nähern versuchte [3]), dem stillen Gelehrten, der nur in der persönlichen Bedürfnislosigkeit, nicht in ihren marktschreierischen Renommistereien seinen kynischen Lehrern gleichen wollte, hätte ein solch rhetorisches Lebensende wenig angestanden. Seine Schriften scheinen sich über alle Gebiete der Philosophie verbreitet zu haben, doch standen die ethischen und neben ihnen die logischen Probleme sichtlich im Vordergrund [4]).

Die Mannigfaltigkeit der Anregungen, welche die stoische Schule in sich vereinigt, wie die engere Berührung mit dem Leben, die ihr trotz ihrer ausgesprochenen Gelehrtenart eignet, bewahrt ihr eine größere innere Lebendigkeit, die sie vorteilhaft vor der Epikurs auszeichnet. Darum ist ihre Philosophie mit dem Tode ihres Gründers nicht abgeschlossen, sondern neben und nach ihm treten seine Schüler als ausgesprochene Persönlichkeiten hervor, die von der gleichen Grundposition aus der stoischen Lehre doch eine verschiedene Ausprägung im einzelnen zuteil werden lassen. Mit vollem Recht nannte sich darum die Schule später nicht mehr wie anfangs mit dem Namen ihres Stifters [5]). Die Weite der Betrachtung, die von Zeno freilich mit einer gewissen eklektischen Art erkauft wurde, ließ mannigfaltige

---

[1]) Zenos Lehrweise Diog. Laert. VII 5.
[2]) im Jahre 264.
[3]) Diog. Laert. VII 28 f.
[4]) ebd. 4. [5]) ebd. 5.

Schattierungen zu, und so finden wir von seinen Schülern ihrer Individualität entsprechend bald diese bald jene Elemente mehr in den Vordergrund gerückt. Wir müssen diese Entwicklung der Schule hier verfolgen, obwohl sie uns weit in das folgende Jahrhundert hinabführt, da die stoische Lehre nur allmählich und endgültig erst durch den bedeutendsten Nachfolger Zenos, Chrysipp, ihre volle Ausbildung empfing. Nach Zenos Tode wurde zunächst Kleanthes Vorsteher der Schule, ein Amt, das er durch drei Jahrzehnte bis zu seinem Tode bekleidete[1]). Zu Assos in der Troas geboren, war er von niederer Herkunft und scheint sich nur langsam in die philosophische Gedankenwelt hineingefunden zu haben[2]). Großen Fleiß aber eine langsame Auffassungsgabe sagte man ihm nach. So war es kein Wunder, daß er eine selbständige Stellung nicht zu gewinnen vermochte; er war der treue Bewahrer der zenonischen Lehre, der trotz einer ausgebreiteten, und — eine seltene Erscheinung in der Stoa — stilistisch glänzenden Schriftstellerei eigentlich neue Ideen ihr kaum zugeführt hat, aber über alle Gelehrsamkeit hinaus ihren ethischen und religiösen Sinn in schönen Versen zu deuten verstand[3]). Ein solches Schulhaupt vermochte unmöglich dem ganzen Kreise den Stempel seines Wesens aufzuprägen; und so treten neben Kleanthes selbständigere Schüler des Zeno mehr in den Vordergrund. Indem sie die einzelnen Elemente, aus denen ihr Meister seine Lehre zusammengeschmolzen hatte, verschieden akzentuieren, geben sie ihr einen mannigfaltig verschiedenen Charakter. An einem strengeren Kynismus will Aristo aus Chios festhalten[4]), alles theoretische Wissen schätzte er darum gering und ließ nur die praktische Wirksamkeit gelten. Als populärer Redner scheint er ähnlich den Kynikern seine größten Erfolge gehabt zu haben. Dagegen legte Herillus aus Karthago auf die theoretische Erkenntnis den höchsten Wert[5]); er

---

[1]) im Jahre 233. [2]) Diog. Laert. VII 168 ff.

[3]) Seine Selbständigkeit als Philosoph scheint mir von Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften II 1, 1882, S. 84—182 nicht bewiesen zu sein (darüber unten mehr), so gewiß er recht hat, in ihm vor allem eine religiöse und dichterisch begeisterte Natur zu sehen.

[4]) Diog. Laert. VII 160 ff.

[5]) ebd. 165. Den früher öfter behaupteten Einfluß der peripatetischen Philosophie auf ihn leugnet mit Recht Hirzel a. a. O. S. 45 ff. Dagegen scheint es ihm kaum zu gelingen, den Gegensatz seiner Philosophie zu der des Aristo zu verwischen.

vertrat daher im Praktischen einen weitherzigeren Standpunkt und wollte auch die äußeren Güter als Unterzwecke neben dem höchsten Zweck, der Tugend, gelten lassen. Neben diesen bedeutendsten Schülern mögen noch genannt sein der Landsmann und Hausgenosse des Zeno, Persaeus, und Dionysius aus Heraklea am Pontus, der aber später der stoischen Schule untreu wurde. Ein Augenleiden soll ihn von der Realität des Schmerzes überzeugt und ihn den Kyrenaikern zugeführt haben [1]). Persaeus seinerseits scheint für einen Stoiker einen eigentümlich vergnügten Lebenswandel geführt zu haben [2]).

Alle Bestrebungen dieser Männer, den Stoizismus nach verschiedenen Richtungen hin umzubilden, hatten keinen Bestand neben dem Werk, das der Enkelschüler Zenos, der Schüler des Kleanthes und sein Nachfolger im Vorsteheramt, das Chrysipp für die Stoa leistete. Er überragte alle anderen Mitglieder weit und galt schon den Alten für den zweiten Begründer der Stoa [3]). So völlig daher dieser im Jahre 280 im cilicischen Soli geborene Mann seiner Lebenszeit nach dem dritten Jahrhundert angehört, er ist schon hier von uns mit zu behandeln, da erst durch ihn die stoische Lehre zu Ende geführt wurde, ohne dabei die von Zeno geschaffene Grundlage zu verlassen. Denn auf ihn, der mehr noch als Zeno reiner Gelehrter war und gelehrtenmäßig die überkommene Philosophie in allen Teilen ausgestaltete, übte die neue Zeit in ihren Problemen noch keinen wesentlichen Einfluß aus. Die mannigfachen Umbildungen des Stoizismus sollten erst später hervortreten; in Chrysipp dagegen findet die Tendenz der Zeit, auf Grund der gegebenen Positionen umfassende Systeme in alle Teile auszuarbeiten, innerhalb der Stoa erst ihren Abschluß. Es ist daher bezeichnend, daß er neben seinem Lehrer Kleanthes nur noch zu den Philosophen der Akademie, die inzwischen mehr und mehr in das Lager der Skeptiker abgeschwenkt waren, in ein Schülerverhältnis trat; Arkesilaus und Lakydes werden hier als seine Lehrer genannt [4]). Die logische Begründung der dogmatischen

---

1) Diog. Laert. VII 166 f.

2) frg. 451 Arnim; Diog. Laert. VII 13. Danach nahm selbst Zeno keinen besonderen Anstoß an diesen Sitten.

3) Diog. Laert. VII 183.

4) ebd.

Lehrinhalte und zugleich ihre Sicherung gegen skeptische Einwände lagen ihm besonders am Herzen, so mochte er sich nach einer schärferen dialektischen Schulung umsehen, als sie ihm Kleanthes zu bieten vermochte [1]. Der dialektische Einschlag empfing durch ihn in der Stoa eine große Verstärkung, auf logische Gliederung aller Gebiete und Einzelinhalte ging er vor allem aus, und zugleich erstrebte er einen umfassenden Überblick über alle Disziplinen sich zu verschaffen, sie alle in gleicher Weise gedanklich zu durchdringen und zur systematischen Einheit zusammenzufassen. So verfügte er über ein enzyklopädisches Wissen, wie es vor ihm wohl nur Aristoteles besessen hatte; in einer gewaltigen Summe von Schriften legte er davon Zeugnis ab [2], wobei es ihm als rechtem Gelehrten so ausschließlich auf die Sache ankam, daß über seinen schlechten Stil unter den Kundigen nur eine Meinung war [3]. Die in erster Linie theoretische Tendenz des Stoizismus tritt so bei ihm mit besonderer Deutlichkeit hervor [4]. Als er etwa im Jahre 206 starb, hinterließ er die stoische Lehre in einer abgeschlossenen alle Seiten der Philosophie gleichmäßig umspannenden Form.

Den kolonialen Gebieten Griechenlands entstammen all diese Männer, und ihre intellektuelle Art mag uns wohl an das alte ionische Wesen gemahnen. Der theoretische Sinn, der alle ethische Leidenschaft aufgesogen hat, beherrscht sie mit der gleichen inneren Unruhe, die schon die älteren Ionier trieb, sich alle Gebiete des Lebens reflektierend zu eigen zu machen. Die Vielgeschäftigkeit, die das Einzelne nachlässiger behandelt und darum auf die Form bei der Fülle der zur Gestaltung drängenden Inhalte weniger Wert legt, ist die gleiche wie dort. Aber die lässige heitere Ausbreitung des Wissens, wie sie jenen eignete, ist einem stumpferen aber um so stärkeren Drang nach Vollständigkeit und Zusammenschluß der Erkenntnis gewichen. Darin und in manchem anderen Zuge scheinen die Stoiker der alten Art der Athener näher zu stehen, in deren Stadt sie ihr Leben führen, deren Ideen sie durch die Kyniker vermittelt erhalten und zum theoretischen Abschluß bringen. Es sind ernstere und etwas

---

1) ebd. 179 f.

2) ebd. 189 ff.

3) ebd. 180 f. Cicero, de oratore I 11, 50.

4) Vgl. die Bemerkung Ciceros Tusculanen IV 5, 9.

schwere Naturen, die bei einer einfachen Lebensweise alles daran setzen, die beabsichtigten Ziele zu erreichen, und in ihrer Verfolgung eine gewaltige Arbeitskraft entwickeln. Sie sind Denker, aber sie fliehen darum doch nicht die Berührung mit der Öffentlichkeit; dem seit Sokrates lebendigen Glauben, daß die Philosophie berufen sei, das reale Leben reformierend umzugestalten, können sie nicht entsagen. So stehen sie dem ursprünglichen attischen Fühlen näher, und wir können es begreifen, warum sie, obwohl von Abstammung den Athenern Fremde, doch berufen waren, dem ethischen Denken Athens seinen letzten Ausdruck zu verleihen. Ein griechischer Geist durchflutet jetzt alle Länder und erlaubt jedem, die Elemente sich anzueignen, die seiner individuellen Natur entsprechen, nur natürlich, daß die schwereren und gediegeneren Naturen sich dem attischen Geiste verwandter fühlten. Aber so entschieden diese Männer in ihrem ethischen Denken sich zu dem Ernste altattischer Lebensauffassung zurückwenden, sie können doch das späte Jahrhundert nicht verleugnen, das sie geboren. Sie gehören einem Geschlecht an, dem die Gelehrsamkeit den Stempel ihres Wesens aufgedrückt hat; nicht mehr die ursprüngliche Forscherlust der jungen ionischen Wissenschaft, deren Flammen das gesamte Leben ihrer Jünger durchdrangen und erwärmten, lebt in ihnen, und die Leidenschaft, mit der dereinst die attischen Denker ihre ethischen Werte erkämpft und verteidigt hatten, um sie ganz im eigenen Leben zur Darstellung zu bringen, ist in ihnen erstorben. Ihre Gelehrsamkeit ist Selbstzweck geworden; die Fülle des Wissens, das ihnen oft fertig geboten wird, zu besitzen und logisch zu gliedern, den ethischen Wert mehr zu beweisen, als zu bewähren, sind sie bestrebt[1]). Weil diese Philosophie weder im Theoretischen noch im Praktischen eine selbsterworbene ist, so gelingt es ihren Trägern nicht mehr, sie völlig dem eigenen Leben einzugliedern; für den Kyniker war Leben und Lehre eins, ja diese war in Gefahr ganz sich in jenem zu verflüchtigen, von dem Lebenswandel einzelner Stoiker werden uns Geschichten erzählt, die zu ihrer Ethik wenig passen wollen. Sie sind eben Theoretiker,

---

[1]) Den Widerspruch zwischen ihrem reinen Gelehrtenleben und ihren politischen Lehren hoben schon die Alten hervor, vgl. Plutarch, de Stoicorum repugnantiis cap. 1—4.

und was schadete es seiner Wissenschaft, wenn ein Stoiker sich auch einmal mit einer Hetäre einließ?

2. Die Ethik.

Aus der Theorie, nicht aus dem Leben ist die stoische Ethik geboren, Gelehrte sind ihre Schöpfer gewesen. Sie haben sich nicht aus einem von Leidenschaften durchwühlten Leben an die Brust der Philosophie gerettet und jener innere Bruch, der das Leben eines Plato oder eines Antisthenes jäh zerriß und damit ihrem Denken die entscheidende Richtung gab, ist ihnen erspart geblieben. Ihr Dasein verläuft in den ruhigen Bahnen, wie das Privatleben ihres Jahrhunderts überhaupt; in der stillen und stetigen Entwicklung des Denkers entfalten sie ihr geistiges Sein, ohne daß ein grausames Schicksal sie jemals zwänge, ihr ganzes Dasein in Frage zu stellen und nach einem neuen Grunde für ihr Leben zu suchen. Ihr eigenes Leben ist für ihre Philosophie bedeutungslos, nur nach ihren Lehrern und den Büchern, die sie gelesen haben, kann man fragen. Gelehrtenmäßig übernommen, gelehrtenmäßig ausgestaltet ist ihre Philosophie. Gewiß ist sie eine wesentlich ethisch fundierte, aber damit teilt sie nur den Charakter der gesamten nachsokratischen Philosophie; jenes ethische Postulat, das sich um die Wende des fünften zum vierten Jahrhundert mit solch überwältigender Macht erhob, ist die Lebensquelle, aus der alle kommende Philosophie ihre Nahrung zieht. Diesen späten Söhnen des Jahrhunderts aber fiel die Aufgabe zu, den damals mit dem Herzblut vom Leben erkämpften Wert in der Ruhe der theoretischen Betrachtung in all seine Teile und Konsequenzen zu entwickeln. Man kann dies Verhältnis so leicht übersehen zufolge einer optischen Täuschung, die uns durch die Brille unserer Überlieferung aufgezwungen wird. Im Zusammenhang lesen wir die stoische Lehre nur noch bei späten Schriftstellern, deren Zeit wieder unmittelbarer ethisch interessiert ist und die daher wesentlich diese Seite hervorkehren; unter den Händen dieser ihrer späten Jünger wird die stoische Philosophie in der Tat mehr ins Praktische gewandelt. Wenden wir uns dagegen unmittelbar den Fragmenten der alten Stoiker wie den Nachrichten über ihre Philosophie zu, so weht uns ein völlig anderer Geist aus ihnen an. Logische Spekulationen nehmen den breitesten

Raum ein, und selbst ihre ethischen Gedankengänge sind überall getragen von einem Streben nach Begriffsanalysen und theoretischer Begründung, das sie von der tief erlebten Predigt, in der die Kyniker ihre ursprünglich gefundenen Werte verkündigten, im Innersten scheidet. Daß aus dieser Gelehrtenphilosophie eine neue ethische Strömung hervorbrechen konnte, wie es in den folgenden Jahrhunderten geschehen sollte, das verdankt sie wesentlich der Macht des kynischen Ideals, das sie in sich bewahrt hat.

Aus den Ideen der kynischen Ethik entwickeln die Stoiker ihre Philosophie, sie gehen damit von jener absoluten Verneinung des naiven Lebens aus, auf die der Kynismus sich aufbaute. Neben Epikur, der das Leben in der Fülle seiner Erscheinungen zu rechtfertigen unternahm, neben Aristoteles, der es wegen seiner Anlage zum Sittlichen gelten ließ, halten allein die Stoiker seine völlige Negation aufrecht, aus der dereinst die ursprüngliche ethische Wertsetzung erwachsen war; nur in ihrer Philosophie klingt das Nein, das sich in jenen Tagen erhoben hatte, in unverminderter Stärke weiter. Das empirische Leben ist ganz von Leidenschaften und Affekten bewegt, sie aber sind das absolut Verwerfliche, alles sittliche Handeln kann einzig aus reiner Vernunft entspringen. So übernehmen die Stoiker den strengen sokratischen Intellektualismus der Kyniker, einzig aus dem Wissen entsteht die Tugend, ja sie ist mit dem Wissen identisch; der Weise allein besitzt sie, aber er besitzt sie auch ganz, weil er die Fülle des Wissens sein eigen nennt. Nur die völlige Ausrottung der Affekte und Begierden eröffnet den Zugang zur Weisheit, denn der Gegensatz zwischen Vernunft und Gefühlen gilt dem Stoiker als ein nicht zu vermittelnder. Da aber das empirische Leben nur von gefühlsmäßigen Antrieben bewegt wird, so ist es ganz dem Reiche der Torheit dahingegeben, ein undurchdringlicher Nebel von Wahn und Irrtum lastet auf allen Menschen, und läßt sie blind in Leidenschaft und Schuld hineintappen. Doch umso leuchtender erhebt sich über dem Leben das Ideal des Weisen, das hier, weil jener Gegensatz als ein absoluter gilt, zu einem wirklichen Idealbild ausgestaltet wird, dessen Realisierung im Empirischen unmöglich ist und das nur den Wertmaßstab abgeben soll, an dem alle Erscheinungen zu messen sind. Es streift darum jene Äußerlichkeiten ab, die dem Bilde des kynischen Bettlers anhafteten und dies nicht dem Leben

überhaupt, sondern nur einem ganz bestimmten Leben entgegensetzten, ihm damit aber zugleich, und wäre es nur in der Negation, die Bestimmtheiten dieses Lebens aufprägten. Weit entfernt, das kynische Bettlerideal dem empirischen Leben anzunähern, trägt das Ideal der Stoiker einen weit abstrakteren Charakter, da nicht das reale Leben, sondern die philosophische Theorie es geschaffen hat. Die Kyniker hatten ihren ethischen Wert begrifflich nicht rein herausgearbeitet, manche Schlacken waren aus dem Kampf mit dem Leben, in dem es geboren war, an ihm haften geblieben. Jenes Bild, das die Züge des Bettlers mit gewissen den aristokratischen Gedankenkreisen entnommenen Ideen vermischte[1]), folgte nicht mit logischer Notwendigkeit aus ihrer streng intellektualistischen Grundposition, hier hatte der Drang des Lebens ihren Gedanken eine Richtung aufgezwungen, die von dem geraden Wege der logischen Folgerungen erheblich abwich. Aber gerade diesen direkten Anleihen beim Empirischen verdankte das kynische Ideal seine Bewährung im Leben, es richtete sich mit seiner Forderung unmittelbar an jeden Einzelnen und kein Zweifel, daß viele ihm wirklich nachgelebt haben. Der Stoiker hält sich strenger an die begriffliche Deduktion, aber was sein Ideal damit an logischer Folgerichtigkeit gewinnt, verliert es an aktueller Bedeutung für das Leben. Es wird zu einem abstrakten Wertbegriff entwickelt, zu dessen Wesen es nach dem eigenen Eingeständnis der Stoiker gehört, daß er nirgends und niemals realisiert ist[2]). Der Mensch kann versuchen, ihm nachzuleben; aber er entflieht damit nicht der Sphäre der Torheit, die mit unlöslichen Banden alles Leben umklammert hält. Selbst ein Sokrates, Antisthenes oder Diogenes werden nicht unbedingt als Weise gelten gelassen[3]); wie denn die Vollkommenheit ihrerseits keinen Zuwachs mehr zuläßt[4]). Daher umschließt die Weisheit jede Vollkommenheit, die nur gedacht werden kann, und der Weise nennt jeden Wert sein eigen[5]). Dagegen ist

[1]) Vgl. Bd. I, S. 395 ff.

[2]) Chrysipp sagt selbst, der Weise erscheine mehr wie eine Erdichtung, als der menschlichen Natur angemessen; Arnim III 545. (Die Fragmente der Stoiker hier und im folgenden zitiert nach Arnim, Stoicorum veterum fragmenta Bd. I—III, wobei die römische Ziffer den Band, die arabische die Nummer des Fragments bezeichnet.)

[3]) Diog. Laert. VII 91.

[4]) Chrysipp III 524 Arnim.

[5]) Zeno I 216.

jede, auch die geringste Abweichung von der Weisheit Torheit und Sünde, ohne daß es hier weitere Unterschiede gäbe[1]).

Man mag in dieser Betonung des idealischen Charakters der ethischen Werte einen Einschlag platonischen Geistes erblicken, da Plato zuerst die ethische Idee als eine im Empirischen nie ganz zu verwirklichende erkannt hatte, aber dieser Gedanke hat bei seiner Übertragung in den Stoizismus einen recht äußerlichen Charakter angenommen. Lag doch das Wesen und der Wert der Ideen gerade darin, daß sie im und am Empirischen ihre Gültigkeit bewährten und im empirischen Leben selbst aufgewiesen werden konnten. Daher das sittliche Leben eine Entwicklung auf das Ideal hin darstellte und das sittliche Streben als die eigentliche Aufgabe des Menschen erschien. Dagegen ist den Stoikern der Begriff der Entwicklung verschlossen, sie halten sich an den starren und ausschließlichen Gegensatz der Kyniker, welche die aristokratische Wertungsweise in ihrer Entgegensetzung von Gut und Schlecht aufgenommen hatten. Vor allem aber bleiben sie dem extremen Intellektualismus treu, nach dem Gut und Schlecht ebensowenig sich vermischen können, wie Wahrheit und Irrtum. In diese logische Form hat jetzt die kynische Verneinung des Lebens sich gekleidet; was damals eine leidenschaftliche Absage an die Welt bedeutete, ist jetzt zum theoretischen Lehrsatz geworden. Die Welt ist von Grund aus böse, denn das Ideal hat in ihr keine Statt, und was dem Ideal nicht ganz entspricht, ist töricht und schlecht. Die Verneinung des Lebens in der ganzen Fülle seiner Erscheinungen bildet den Grundakkord, aus dem die stoische Ethik sich entwickelt.

Weisheit und Torheit, Tugend und Laster, Vernunft und Affekte sind dem Stoiker wesentlich identische Gegensätze, hier ist er ganz mit den Kynikern einig. Und er folgt ihnen auch darin, daß der sittliche Wert bei ihm eine starke Richtung auf das praktische Leben erhält. In dem Begriff der Tugend klingt ihm noch der alte Gedanke einer tätigen Tüchtigkeit mit, die Vernunft gilt ihm nicht als Organ des bloßen Erkennens, sie ist praktische Vernunft und schließt nach unserer psychologischen Terminologie Willensphänomene unmittelbar in sich[2]). Aufs Handeln ist das Wesen des Menschen gestellt; die

[1]) Zeno I 224—227; vgl. Diog. Laert. VII 120.

[2]) Vgl. Barth, Die Stoa. 2. Aufl. S. 157 ff.

alte aristokratische Forderung, tätig zu sein, wirkt nach, nur in Sokrates Sprache übersetzt, der allein ein Handeln aus reiner Vernunft wollte gelten lassen. Diese allgemeinen Voraussetzungen des kynischen Ideals übernehmen die Stoiker und suchen sie rein und unabhängig von ihrer empirischen Einkleidung in die Formen eines Bettlertums auszuprägen. Zugleich aber geht ihr Streben weit mehr als etwa das Epikurs darauf aus, den mannigfaltigen Gestaltungen der in ihrem Volke lebendigen ethischen Gedankengänge gerecht zu werden. Ihr System ist weit umfassender und kann in seiner Tendenz, allen geistigen Bestrebungen einen abschließenden Ausdruck, allen Tatsachen eine theoretische Deutung zu leihen, nur neben dem des Aristoteles genannt werden, mag es auch in der Schärfe und Energie des Denkens weit unter diesem stehen und daher die mannigfaltigen Richtungen des Lebens mehr bloß nebeneinander stellen, statt sie zur Einheit des Systems zusammenzuschließen. So erfüllt die Stoa jene noch ziemlich leeren kynischen Gegensatzbegriffe mit einer Mannigfaltigkeit von Gedankenrichtungen, indem sie ihnen eine dreifache Deutung gibt[1]).

Im Vordergrund steht der sokratische Gedanke, daß die Vernunft das Organ des sittlichen Handelns ist; Sittlichkeit fällt mit logischer Richtigkeit zusammen. Stoiker wie Kyniker bewahren diesen sokratischen Intellektualismus besonders treu, Gefühle und Affekte erscheinen nur als Hemmungen des Intellekts und damit als töricht; der alte ionische Gedanke von dem Gegensatz der Affekte zur Vernunft ist mit dem sokratischen zusammengeschmolzen. Darum besitzt der Weise die höchste Sittlichkeit, denn er ist über jeden Irrtum erhaben und trägt deshalb alle Tugend in sich. Jede beliebige Tugend muß ihm zugeschrieben werden, denn sie alle beruhen auf einem Wissen und der Weise, dessen Wesen mit der reinen durch Leidenschaften nicht getrübten Vernunft zusammenfällt, ist Besitzer des vollkommenen Wissens. Nur aus Irrtum und Wahn der Leidenschaft gehen alle Laster hervor; dem Weisen ist ein unsittliches Verhalten unmöglich, da es für ihn keine Täuschung gibt[2]). Ja diese Verständigkeit durchdringt so völlig sein ganzes Wesen, daß sie auch

[1]) Vgl. Zeno I 216, Chrysipp III 544 ff. Arnim.
[2]) Chrysipp III 548—56.

im kleinsten und gleichgültigsten Handeln zum Ausdruck kommen wird[1]). Dagegen sind die Toren die absolut Unverständigen, die darum in allem verkehrt und, was damit identisch ist, unsittlich handeln[2]). Ihr Tun erscheint als vollendeter Wahnsinn[3]). Mit dem Wissen ist das richtige Handeln ohne weiteres gegeben, die Tugend, Arete, wird ganz in jenem technischen Sinne verstanden, der diesem Begriff ursprünglich eignete und der noch bei Sokrates den hier von der Stoa übernommenen extremen Intellektualismus zum Teil begründete[4]). Damit aber gliedert sich das stoische Ideal einer weithin reichenden Geistesentwicklung ein. Schon in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts war jener Drang erwacht, in Bewußtheit und nach rationalen Prinzipien alle Lebensverhältnisse zu gestalten; er hatte in den Sophisten seine Wortführer gefunden, die zu Lehrern einer Zeit geworden waren, in der jedermann darnach verlangte, Beruf und Lebensführung nicht mehr Herkommen und Zufall zu überlassen, sondern sie bewußt und nach eigenem Willen zu ordnen und zu lenken. Auch Sokrates hatte sich dieser Tendenz nicht entziehen können und sicherlich auch an seinem Teile zur Weckung alles Daseins aus unbewußter Gewohnheit zu klarer Besinnung beigetragen. Was damals sich anbahnte, beherrscht im vierten Jahrhundert die ganze Breite des Lebens; alle Lebensverhältnisse in einer allgemeinen zweckvollen Ordnung zu befestigen, ist das Streben der Zeit[5]). Ihm leihen die Stoiker in ihrem ethischen Ideal nur einen erneuten Ausdruck; aber sie pressen, ohne die daraus entstehenden Paradoxien zu scheuen, in den engen Rahmen einer Persönlichkeit, was nur als Charakter des gesamten Geisteslebens der Zeit verständlich erscheint. Ihm entnehmen sie jenen technischen Intellektualismus und sprechen damit einen Zug aus, der die Grundstruktur dieser und noch mehr der folgenden Zeit bestimmt. In diesem Sinne ist ihre Behauptung zu verstehen, daß der Weise allein sich auf alle Berufe versteht und der wahre König, Feldherr, Politiker, Hausherr und Geschäftsmann ist[6]); er führt alle Dinge vortrefflich aus, da er sich

---

[1]) Zeno I 216, 217.

[2]) Chrysipp III 657 ff. 677 ff. [3]) III 662 ff.

[4]) Vgl. Bd. I, S. 367 ff.

[5]) Vgl. oben S. 23 f.

[6]) Zeno I 216.

auf die Bedingungen aller Lebensgebiete vollkommen versteht[1]), er allein vermag Staat und Heer recht zu verwalten[2]), ist wahrer Arzt, Redner, Dichter, Dialektiker oder Philologe[3]). Auch auf die religiösen Zeremonien versteht nur er sich, so daß er in diesem zunächst ganz äußerlichen Sinne auch als der einzig Fromme zu gelten hat[4]). Erscheinen diese Gedanken wie leeres Gerede, solange sie als Forderungen an einen einzelnen aufgefaßt werden, so leuchtet sofort ihre volle Berechtigung hervor, wenn sie in ihrer wahren Bedeutung genommen werden, nach der sie nur in einem Idealbild zusammenschmelzen, was das geistige Leben der Zeit als seinen Charakter oder doch als Ziel, dem es seinen Charakter angleichen soll, ansieht.

Dieser äußerlichsten Fassung der Antithese, die für die äußere Struktur des Lebens bezeichnend ist, wie für die Tendenzen des Einzelnen, soweit er auf praktische Wirksamkeit ausgeht, schließen sich andere Deutungen an, die sich tiefer den ethischen Strömungen der Zeit eingliedern. Die Eudämonie, jene rechte Beschaffenheit des Innenlebens, die zugleich das einzig wahre Glück zu vermitteln versprach, wollte die Ethik den Menschen, die sie in der Hast des Lebens verloren hatten, zurückgewinnen. Diese Tendenz sucht auch die Stoa ihrem ethischen Werte zu bewahren; den uralten Gedanken von dem Leid der Affekte, der zugleich mit der frühesten Reflexion bei den Griechen erwacht war, macht sie sich zu eigen. Alles Leben aus Affekt und Begierde, alles Leben in den äußeren Objekten, die den Gefühlen Befriedigung versprechen, bedeutet Leiden. Es kettet die Seele an das Äußere und gibt sie damit den Wechseln des Zufalls anheim, es reißt sie in das schwankende Wogen der Gefühle, da jede Lust schon mit Leiden schwanger geht. Nur die Vernunft kann den Menschen zu einem dauernden Glücke führen, weil sie seinem Leben allein Sicherheit und Bestand zu gewähren vermag, in sich selbst trägt der Mensch einzig die Bedingungen zu seinem Glück, während alles äußere Sein ihm nur mit Unruhe und Schmerzen droht. Dabei muß es die erste

[1]) Chrysipp III 557—566. Dagegen sind dem Toren alle Dinge unnütz, da er sie nicht zu brauchen weiß, 674.

[2]) Chrysipp III 611—24.

[3]) ebd. 654—6.

[4]) ebd. 604—10. In demselben dem griechischen Sprachgebrauch naheliegenden Sinne (vgl. Bd. I, S. 376 f. 436) wird der Tor als der Unfromme bezeichnet, Chrysipp III 660 f.

Aufgabe der Vernunft sein, die Seele des Menschen von dem Leben und seinem Leide loszulösen; sie verschafft die Einsicht in die Nichtigkeit der äußeren Güter und befreit dadurch von der Macht der Affekte. Daher erhebt sie ihren Träger über jedes Übel, da er es über sein Inneres keine Macht gewinnen läßt; denn weil alle äußeren Werte, Güter wie Übel, ihre Bedeutung nur empfangen durch die Gefühle, welche sich auf sie richten, so werden sie für ein Bewußtsein, wie das des Weisen, der mit völliger Ausschaltung aller Gefühle rein aus der Vernunft lebt, gleichgültig und nichtig werden. Sie alle, Krankheit, physischer Schmerz, Kummer, Unrecht, berühren den Weisen nicht, denn auf seine Vernunft haben sie keinen Einfluß[1]). Die Toren, die abhängig vom Äußeren seiner bedürfen, sind die vollkommen Unglücklichen[2]). Dagegen trägt der Weise in sich eine unerschöpfliche Quelle des Glücks, denn nur in der Vernunft entfaltet sich rein das wahre Wesen des Menschen, nur sie kann ihm jene rechte Beschaffenheit des Innenlebens gewähren, die dem Griechen mit wahrer Glückseligkeit eins ist. So besitzt der Weise das absolute Glück, und da er es nur aus seinem Innern schöpft, so können es ihm die größten äußeren Nöte des Lebens nicht rauben[3]). Man kennt genugsam diese Paradoxien der Stoiker: der Weise bleibt glücklich, auch wenn er das Geschick des Priamus erduldet oder in Phalaris Stier geschmort wird. Die Vernunft ist einziger Quellpunkt aller Werte, alle anderen Güter empfangen nur durch sie ihren Wert, was sie nicht anerkennt, besitzt keinen. Darum nennt der Weise, weil er den Grund und das Prinzip aller Werte in sich trägt, in diesem Prinzip zugleich auch alle abgeleiteten Werte sein eigen. Er bedarf des Äußeren nicht, um doch alle Güter, die ihm entspringen könnten, zu besitzen. Daher stammen jene Antithesen der Stoiker, die dem Weisen in der Entbehrung aller äußeren Güter doch ihren wahren Besitz zuschreiben; er ist reich auch als Bettler, denn alles, was der Reichtum zu bieten vermag, besitzt er in seiner Vernunft, er ist schön, selbst wenn er mit einem Buckel geboren ist, denn wahre Schönheit ist nur die geistige usw.[4]). Der Tor muß dagegen

---

1) Chrysipp III 567—81.
2) ebd. 671—76.
3) ebd. 582—88.
4) Zeno I 220 f. Chrysipp III 589—603.

in Wahrheit all jene Güter entbehren, unbekümmert darum, ob er sie äußerlich besitzt oder nicht[1]). Alle Werte, die nur überhaupt zum Preise des Menschen erdacht werden können, häufen die Stoiker auf ihren Weisen[2]).

Wissen ist Tugend und Wissen ist Glück, eine dritte Bestimmung tritt zu diesen hinzu und erhellt erst den tiefsten Sinn dieses Ideals: Wissen ist Freiheit. Nach Freiheit hatten die Griechen gerungen, seit die Flamme eines höheren geistigen Lebens in ihnen glühte. Der älteren Zeit war sie das Panier geworden, unter dem der Individualismus sich aus den Banden, mit denen das Herkommen und die Gesellschaft den Einzelnen gefesselt hatte, befreite; aber mit jener Wendung ins Subjekt, die am Ausgang des fünften Jahrhunderts das eigentlich ethische Denken erst erweckte, hatte sie eine vertiefte Bedeutung erhalten. Nicht die Freiheit des äußeren Tuns wollte man weiterhin suchen; sie war gefunden, aber sie hatte sich als wertlos erwiesen. Sie machte den Menschen nur abhängig von den äußeren Bedingungen des Lebens und kettete ihn an seine Begierden, deren Herrschaft er nach der Befreiung von allen anderen als die drückendste kennen lernte. Da wies ihm die Rückwendung des Lebens auf das Subjekt einen Weg, auch dieser Herrschaft ledig zu werden und in ein Reich wahrer Freiheit einzugehen. Das Subjekt wurde sich seiner Innerlichkeit und seiner Autonomie allen objektiven Mächten gegenüber bewußt. Die Richtungslinie des Lebens wurde damit völlig in ihr Gegenteil verkehrt. Lebte bis dahin der Mensch von Außen nach Innen, von den äußeren Mächten in seinem Dasein bestimmt, von ihnen seinen Inhalt empfangend, jetzt findet er sich als den eigentlichen Grund alles Lebens, von dem aus alle Objekte erst ihren Sinn und ihre Bedeutung empfangen; nun will er sein Leben nur noch von Innen heraus, aus der Freiheit seines subjektiven Bewußtseins führen. Als Organ dieser autonomen Bestimmung des Subjekts aber hatte Sokrates die Vernunft entdeckt, Plato wie Antisthenes waren dieser Lehre ihres Meisters treu geblieben, und auch die Stoiker greifen sie auf und schmelzen sie ihrem ethischen Ideale ein. Der Gegensatz von Weisheit und Torheit fließt in den von Freiheit und

[1]) Er heißt darum III 679 f. φυγάς und ἄπολις.
[2]) Zeno I 216.

Unfreiheit hinüber. Die Erhabenheit über alles Äußere, gewährleistet durch Verbannung aller Affekte und das Zurückziehen auf die autonome Vernunft, ist die zentrale Forderung der Stoiker. Nur dem Weisen eignet diese wahre innere Freiheit, während die Toren, welche Stellung sie auch im äußeren Leben einnehmen mögen, Unfreie und Sklaven ihrer Lüste und Leidenschaften sind[1]). Was die Menge Freiheit nennt, die zügellose Ungebundenheit, ist in Wahrheit Sklaverei, da in ihr die Begierden und also die äußeren Objekte über den Menschen triumphieren. Diese innere Freiheit aber scheint sich der Weise nur in der unausgesetzten Negation alles naiven und äußerlichen Lebens erhalten zu können; der starre Gegensatz des Kynismus zu den empirischen Werten wirkt fort und stellt das stoische Ideal in strenger Abgeschlossenheit dem Leben gegenüber. Diese Stellung prägt dem stoischen Weisen jene ernsten und harten Züge auf, die er mit dem Kyniker gemein hat; unerbittlich und mitleidslos setzt er allen Gestaltungen des naiven Lebens sein Nein entgegen[2]).

In schroffe Einsamkeit erheben die Stoiker ihr Ideal über das Leben, zu dessen blühenden Tälern von dieser Höhe kein Weg mehr herabzuführen scheint. Sie möchten der Welt die Lebensader unterbinden, daß ihre Pulse zu schlagen aufhören und ihr wildes Leben zum Schweigen käme. Der Weise, den sie schildern, kennt die Stürme des Lebens nicht, er ist ganz Vernunft, ganz innere Freiheit. Aber diese Freiheit scheint kein Material mehr zu haben, an dem sie sich betätigen könnte, das Ideal ist so sehr aller Bedingungen der Wirklichkeit entkleidet, daß es kahl und leer neben ihrem Reichtum erscheinen muß. Und doch hat kein Zug in seinem Bilde so mächtig auf das Geistesleben der kommenden Jahrhunderte gewirkt, als diese Härte und fast grausame Strenge, mit der der stoische Weise allem Leben den Rücken kehrt, um sein Dasein ganz auf die Selbstherrlichkeit seiner Vernunft zu gründen. Gerade die schreienden Farben dieses Bildes sicherten ihm eine breite Wirkung, da es auch unphilosophischen Zeiten in seiner Bedeutung unmittelbar verständlich blieb. Die Grundposition des ethischen Denkens überhaupt tritt hier, durch die Kyniker vermittelt, aber auf ihren abstrakten Ausdruck ge-

[1]) Zeno I 222, Kleanthes I 560, Chrysipp III 593. 597. 599. 603.
[2]) Vgl. Chrysipp III 637—42.

bracht, am reinsten und jede Vermittlung an die Mannigfaltigkeit des Lebens verschmähend in elementaren Zügen hervor. Die Negation des empirischen Lebens und die Rückwendung des Menschen auf sich selbst, die Autonomie der Vernunft, die nur noch ein aus dem Innern des Subjekts bestimmtes Leben gelten lassen will, diese Gedanken leuchteten in klaren Lichtern weit in die Zukunft hinaus und hielten ihr, auch wo sie sich in dem Drang des empirischen Lebens fast zu verlieren schien, ihre höhere Bestimmung vor Augen. Die Idee wahrer Freiheit wurde hier einer Zeit, die Unfreiheit in allen Formen und nicht zuletzt unter der trügerischen Hülle einer als Freiheit gepriesenen Zügellosigkeit kannte, in ernsten und weithin vernehmlichen Worten gepredigt.

Drei unter sich wesentlich verschiedene, wenn auch mannigfach verbundene Gedankenreihen sind es, welche die Stoiker in ihrem Idealbild des Weisen zusammenschmelzen, drei Deutungen, die sie der Suprematie der Vernunft über die Affekte erteilen. Drei Tendenzen der Zeit bringen sie damit zum Ausdruck. Alles Leben soll in der Autonomie des Subjekts begründet werden und aus dem Innern nach außen strahlen, in dieser Freiheit soll das Subjekt seine höchste Vollkommenheit und Seligkeit genießen und von diesem Grunde aus soll es sich die äußere Wirklichkeit unterwerfen, indem es sie nach rationalen Prinzipien ordnet Die Wendung des geistigen Lebens in die Innerlichkeit, der entscheidende Zug der neuen Zeit gegenüber der alten, bezeichnet auch hier den zentralen Punkt, von dem die anderen ihre Beleuchtung empfangen. In dieser Innerlichkeit ist die Vollendung des Menschen begründet, nach der er strebt, seit er seine Bestimmung aus dem Willen objektiver Mächte verloren hat, und die zugleich sein höchstes Glück bedeutet. Und von dem Innern aus soll jetzt das gesamte Leben eine neue Gestaltung empfangen, die nichts in seinen hergebrachten Formen bestehen läßt, sondern allem die Form technischer Zweckmäßigkeit aufprägt. Was wir bisher in der konkreten Gestalt des stoischen Idealbildes kennen lernten, von dem hier auszugehen war, weil es am unmittelbarsten an den Kynismus anknüpft, so gewiß es dessen Ideen eine reichere Deutung erfahren läßt, müssen wir nun in die abstrakteren Erörterungen der Stoiker verfolgen, um nicht mehr im Bilde, sondern im Begriff die Deutung, die sie der Idee eines höchsten Gutes gaben, zu erfahren.

In dem Begriff des Telos, des höchsten Zieles, um dessentwillen alles andere erstrebt wird, während es selbst nur um seiner selbst willen Objekt des Willens wird, faßt sich ihnen diese Untersuchung zusammen [1]. Entsprechend der dreifachen Ansicht ihres Bildes vom Weisen begegnen wir hier einer dreifachen Prägung dieses Begriffs, und auch hier stehe die äußerlichste voran.

Die Vernunft ist das Organ der praktischen Tätigkeit, in diesem Sinne ist das höchste Ziel alles Handelns die Tugend, die aber der Bedeutung des griechischen Wortes Arete entsprechend noch hier wie schon bei Sokrates und den Kynikern einen deutlichen Anklang an den Begriff der Tüchtigkeit im praktischen Leben besitzt. Der Tugend gemäß zu leben, bezeichnete schon Zeno als das Ziel des Handelns [2], und Chrysipp schloß sich ihm an, indem er die Tugend als um ihrer selbst willen erstrebenswert bezeichnete [3]. Diese Tugend besitzt ihr Organ auschließlich in der Vernunft, nicht von Natur oder durch Gewohnheit gelangt der Mensch in ihren Besitz, sondern ausschließlich durch die vernünftige Tätigkeit [4]. Hier stehen die Stoiker ganz auf der von Sokrates ausgehenden Linie, und es könnte insofern kaum als eine wesentliche Abweichung erscheinen, wenn einer von Zenos Schülern, Herillus, statt der Tugend das Wissen als höchstes Ziel nennt, da ja beide nach dieser Anschauungsweise miteinander identisch sind [5]. Doch scheint Herillus gerade das praktische Moment, das dieser Tugenddefinition seit Sokrates Tagen anhaftete, ausgeschaltet und die theoretische Erkenntnis als solche am höchsten gestellt zu haben. Die übrigen Stoiker schließen sich jedenfalls gerade in der Fassung des Tugendbegriffs besonders enge dem technischen Intellektualismus des Sokrates an, den auch die Kyniker aufgenommen hatten. Jene praktische Tüchtigkeit, die sich in der Gestaltung des äußeren Lebens bewährt, und die ihren Ursprung aus dem Berufsleben nicht verleugnen kann, gilt ihnen vor allem als Tugend. Sie heben an diesem Begriff daher zwei Momente hervor: die Tugend beruht auf einem Wissen, die Einsicht ist die ihr zu-

---

1) Chrysipp III 2 f.

2) Zeno I 179. 180, 188 f.

3) Chrysipp III 38—48.

4) Zeno I 199, 202.

5) Herillus I 411—21.

grunde liegende Funktion[1]) und sie ist darum lehrbar[2]). Und wie jede einmal gewonnene Erkenntnis muß auch sie als unverlierbar gelten und sich darum über das ganze Leben erstrecken[3]). Höchstens wollte Chrysipp zugeben, daß in Zuständen der Trübung des Bewußtseins durch Rausch oder melancholische Depressionen die Tugend verloren gehen könne[4]), während Kleanthes die völlige Unverlierbarkeit behauptet hatte[5]). Einen Wertunterschied zwischen den Tugenden kann es nicht geben, sowenig wie eine Wahrheit höheren oder geringeren Grades, vielmehr sind alle Tugenden und alle Laster an Wert vollkommen gleich; wer nur wenig unter der Wasserfläche sich befindet, kann dort ebensowenig atmen wie in der Tiefe[6]). Im Grunde müssen also allen Handlungen des Einzelnen, da die Tugend sich überall im Leben manifestieren soll, der gleiche Wert zugeschrieben werden, sie alle werden entweder aus Wissen oder aus Unkenntnis ausgeführt; und nur im deutlichen Widerspruch zu seinen eigenen Prinzipien scheint Chrysipp zu dem Zugeständnis gedrängt worden zu sein, gleichgültige Handlungen anzuerkennen[7]).

Mit diesem von Sokrates überkommenen Intellektualismus aber verbinden die Stoiker bei der Auffassung des Tugendbegriffs gelegentlich in einer logisch nicht ganz durchsichtigen Weise Elemente jener aristokratischen Gedankenwelt, die besonders auf die Kyniker gewirkt hatte[8]). Weil die Tugend nicht sowohl ein inneres Sein als ein äußeres Tun bedeutet, können sie an dem Willensmoment nicht ganz vorübergehen und fassen demnach im Anschluß an die Kyniker die Tugend als Kraft der Seele. Daß die Tugend ein Zustand und eine Kraft des führenden Seelenteils ist, der durch die Vernunft entstanden ist, scheint eine bei den Stoikern weit verbreitete Begriffsbestimmung gewesen zu sein[9]). Ariston lehnte in diesem Sinne die theoretische Erkenntnis als für die Tugend bedeutungslos überhaupt ab, in seinem strengeren Kynismus die alte aristokratische Abneigung gegen das bloß theoretische Wissen erneuernd[10]). Besonders aber scheint Kleanthes die

---

1) Vgl. Zeno I 200 f.

2) Kleanthes I 567 = Chrysipp III 223.

3) Chrysipp III 210. 4) III 237—240. 5) I 568 f.

6) Chrysipp III 526—39.

7) III 211 f.

8) Vgl. Bd. I, S. 398 f.

9) Vgl. Zeno I 202. 10) I 352—7, 391—3.

Kraft der Seele als den Grundnerv der Tugend betont zu haben[1]). Der gleichen aristokratischen Anschauung entspricht es, wenn die Stoiker neben der Lehrbarkeit auch Anlage und Übung zum Ergreifen der Tugend für nötig erklären[2]).

Diese verschiedenartigen Voraussetzungen ihres Tugendbegriffs haben die Stoiker niemals zur vollen Einigkeit über die Anzahl der Tugenden kommen lassen. Denn der populäre Tugendbegriff, wie er besonders aus dem aristokratischen Denken von den Kynikern übernommen war, unterschied ohne weiteres eine Mehrheit von Tugenden nach den einzelnen Lebensgebieten, in denen sie sich bewähren; die Verschiedenheit von Geschlecht, Alter, Beruf bedingte zugleich eine Verschiedenheit der dem Einzelnen zukommenden Tüchtigkeit. Dagegen lag es in der Konsequenz des sokratischen Intellektualismus, die Tugend als eine und einheitliche zu fassen, da jede ihrer Betätigungen aus dem Wissen entspringt und wahres Wissen nur eines sein kann. Mag Sokrates selbst, dessen eigentümlicher Tugendbegriff sich nur langsam aus jener populären Auffassung loslöste, die Einheit der Tugend noch nicht deutlich behauptet haben, die Kyniker haben mit vollem Bewußtsein diese Folgerung gezogen und alle Tugend für eins und unteilbar erklärt[3]). Die Stoiker, die diesen konsequenten Intellektualismus aufnehmen, aber zugleich der Menge jener populären Tugendbegriffe gerecht zu werden versuchen, mußten sich dadurch in manche Schwierigkeiten verwickeln. So übernahm Zeno die vier auch von Plato unterschiedenen Tugenden, die wohl allmählich in den sokratischen Kreisen als die wesentlichsten hervorgetreten waren, aber er erklärte sie für untrennbar verbunden, weil sie sämtlich in der Einsicht ihren Einigungspunkt besäßen. Er definierte demnach die Tapferkeit als die Einsicht dem gegenüber, was man ertragen muß, die Sophrosyne als die Einsicht in dem, was zu wählen, und die Gerechtigkeit in dem, was auszuteilen ist[4]). Besonders Aristo betonte diese Einheit der Tugend, neben der alle bestimmten Tugenden nur als ihre Zustände gelten könnten[5]), während

---

1) I 563.
2) Chrysipp III 214—220.
3) Antisthenes frg. 31. 53 Mullach; ebenso Plato im Protagoras, vgl. Bd. I, S 437.
4) Zeno I 200. 201.
5) Aristo I 373—76.

er freilich die Tugend selbst mehr kynisch als sokratisch für eine innere Erhabenheit über alle gleichgültigen Dinge erklärte [1]. Dagegen übernahm Kleanthes die Mehrheit der Tugendbegriffe von Zeno, denen er nur die von den Kynikern so sehr in den Vordergrund geschobene Selbstbeherrschung beifügte; sie ist ihm die Kraft, die allen glänzenden Verlockungen gegenüber ausharrt. Die Kraft in dem, was man erdulden muß, ist Tapferkeit, in bezug auf den Wert der Gegenstände Gerechtigkeit, in bezug auf Wahl und Verwerfung Sophrosyne [2].

Welch äußerliche Auffassung von dem Wesen der Tugend hier der platonischen Begründung gewichen ist, leuchtet ohne weiteres ein. Eine rein logizistische Betrachtungsweise, die ihr Geschäft erledigt zu haben glaubt, wenn sie die Begriffe nach gewissen ziemlich willkürlich aufgegriffenen Merkmalen gesondert hat, herrscht hier ausschließlich. Der Logizismus, der das Denken der gesamten Zeit beherrscht, hat auch hier die tiefsinnige platonische Dialektik verdrängt [3]. Plato unternahm es, jene vier Tugendbegriffe als in der Natur des Menschen begründet und daher in ihrer Anzahl wie in ihrem Zusammenhange notwendig bestimmt nachzuweisen, aus ihrem inneren Wesen sollten sie begreiflich gemacht werden; jetzt läßt sich die Betrachtung an ihrer äußeren Schale genügen, an der Form, in der sie in das äußere Leben hinaustreten, und glaubt sie begriffen, wenn das Gebiet, in dem sie zur Anwendung kommen, abgeteilt ist. Darum gelingt es den Stoikern, weder die Anzahl der Tugenden noch ihren Zusammenhang verständlich zu machen, und es war daher nur konsequent, wenn Chrysipp jene Beschränkung auf die platonische Vierzahl aufgab, und jede besondere Art des sittlichen Verhaltens als eine eigene Tugend gelten ließ. Er führte damit eine Menge neuer Tugendbegriffe in die Philosophie ein, wie die Liebenswürdigkeit, den wackeren Sinn, die Freundlichkeit und andere, soweit nur der allgemeine Sprachgebrauch sie unterschied [4], in deren Distinktionen sein freilich ganz am Äußern haftender Scharfsinn wahre Triumphe feierte [5]. Ihm auf diesem mühsamen Wege zu

---

1) Aristo I 351.
2) Kleanthes I 563.
3) Vgl. oben S. 69 f.
4) Chrysipp III 255—261.
5) III 262—94.

folgen, wäre ebenso langweilig wie nutzlos, wir begnügen uns daher mit einigen allgemeinen Bemerkungen. Er faßt die Tugend wieder mit Zeno als Einsicht und scheidet die einzelnen einfach nach ihrem äußeren Anwendungsgebiet. Darum leugnet er, obwohl er die Vielheit der Tugenden behauptet, daß die verschiedenen Klassen von Wesen, Götter oder Menschen, Männer oder Frauen, verschiedene Tugenden besäßen [1]). Diesen populären Gedanken anzunehmen, hindert ihn sein Intellektualismus, denn wie die Wahrheit, so muß die Tugend für alle Wesen die gleiche sein. Nur aus der Betätigung des Wissens in verschiedenen Richtungen und verschiedenen Gebieten erwächst die Vielheit der Tugenden, wobei Chrysipp freilich die Schwierigkeit, wie sich diese Vielheit aus der Einheit der seelischen Grundkraft oder aus dem einheitlichen Wissen entwickeln lasse, gar nicht berührt zu haben scheint [2]); eine Schwierigkeit, die umso bedeutender war, als er die durchgängige Verbindung aller Tugenden behauptete, so daß wer eine besäße, alle anderen zugleich ausübe [3]). Die sokratische Verinnerlichung des Tugendbegriffs läßt sich mit jener äußeren Fassung, welche die Stoiker ihm geben, nicht restlos vereinigen, aber gerade diese äußerliche Fassung zeigt noch einmal deutlich, wie eng sich diese stoischen Gedankenreihen dem Leben der Zeit angliedern. Mit der Vernunft und dem Wissen alle Lebensgebiete zu durchdringen, um sie rational zu gestalten, darin sah die Zeit ihr Ziel, das schätzte sie als Tugend und Tüchtigkeit; diese Tendenz hebt der stoische Tugendbegriff nur ins philosophische Bewußtsein.

Die Vernunft als das Organ der Sittlichkeit bedeutet jene innere Vollendung der Persönlichkeit, die der Grieche unter dem Namen der Eudämonie erstrebte; das Leben nach der Tugend wird geradezu als ein Mittel zur Erreichung der Eudämonie hingestellt [4]). Den Dämon in der Brust des Menschen so zu leiten, daß er sich willig dem Gesetze fügt und nicht durch Widersetzlichkeit inneren Zwist und Un-

---

[1]) III 245—54. Trotzdem treten in den Tugendkatalogen der Stoiker gelegentlich auch wieder die nach dem Beruf bestimmten Tugenden auf, wie die Königs- und Feldherrntugend (III 267), was sich mit jener Behauptung nicht ganz vereinigen läßt.

[2]) Vgl. III 257.

[3]) III 295—304.

[4]) Zeno I 187—89, vgl. Chrysipp III 16.

ruhe hervorruft, ist die höchste Aufgabe der Philosophie. Sie wird erreicht, je mehr es ihr gelingt, das Leben des Menschen ganz auf die Vernunft zu begründen und die Affekte und Begierden auszurotten. Nur die Vernunft sichert dem Leben jene Ruhe und Stetigkeit, die es einzig zu einem vollkommenen machen kann, während die Affekte sich überall als störende Mächte erweisen. In diesem Sinne heißt die Eudämonie bei den Stoikern auch der schöne Fluß des Lebens[1]. Daß diese Glückseligkeit nicht durch die Lust zu gewinnen ist, wie die populäre Meinung lautet, ist ohne weiteres klar, denn die Lust ist das Niedrige, das den Menschen sich selbst entfremdet und ihn zum Sklaven der äußeren Dinge macht, und das Glück der Lust ist auf Sand gebaut, denn in jeder Lust lauert schon das Leid, das sie vernichten wird. So polemisieren die Stoiker gegen jede hedonistische Fassung des Moralprinzips, und zumal Kleanthes suchte in einer glänzenden Bildersprache die Verkehrung aller natürlichen Werte aufzuzeigen, wenn die Tugend zur Magd der Lust herabgesetzt wird[2]. Nur in der Vernunft fließt eine unvergängliche Quelle des Glücks, weil in ihr die wahre Vollkommenheit des Menschen gegründet ist, die keine äußere Macht ihm zu rauben vermag.

An diesem Begriff der Eudämonie besitzen alle Güter wie Übel den Maßstab ihres Wertes[3]. Von einer eigentlichen Skala kann hier freilich nicht die Rede sein, denn wenn irgendwo, so schließen sich die Stoiker in ihrer Güterlehre eng dem kynischen Rigorismus an und erneuern damit jene alte aristokratische Wertungsweise, die in der Ausschließlichkeit, mit der sie Gut und Schlecht einander entgegenstellte, ihren bezeichnendsten Zug besaß. Jeder Relativismus, der den einzelnen Werten je nach Umständen und Gebrauchsweise ein verschiedenes Vorzeichen lieh, wie er so ganz dem Denken Aristipps und Epikurs entsprach, ist hier verbannt. Nicht das schwankende Gefühl darf den Dingen, wechselnd nach Lebenslage und Stimmung, ihren Wert aufprägen, dem höchsten Werte und damit allen von ihm abgeleiteten Werten muß vielmehr eine absolute und objektive, der Willkür des Subjekts entzogene Gültigkeit zukommen. Ist doch die Vernunft die Funktion des Sittlichen und damit die Quelle aller

[1] εὔροια βίου Zeno I 184, Kleanthes I 554, Chrysipp III 4.
[2] I 553; vgl. 556.
[3] Vgl. III 73.

Werte; sie aber geht darauf aus, allgemeingültige Begriffe und Gesetze zu bilden. In der Vernunft liegt die Eudämonie beschlossen, sie ist darum der höchste Wert und alles, was gleichfalls als wertvoll gelten soll, kann diesen Charakter nur von der Vernunft erhalten. Es gibt darum in Wahrheit nur ein Gut, wie es nur ein Übel gibt. Die Tugend, die mit der Vernunft gegeben ist, ist das einzige Gut, die Schlechtigkeit, die aus dem Abfall von der Vernunft entspringt, ist das einzige Übel [1]). Nirgends tritt schärfer als hier der Gegensatz zu der hedonistischen Ethik Epikurs hervor; was diesem einzig Quelle des Guten ist, das Gefühl, das gilt dem Stoiker als das absolut Schlechte, in dessen völliger Negation allein das Gute entspringen kann. Die Durchdringung des Lebens mit rationalen Prinzipien ist das zu Erfordernde; dieser von der Zeit überall erstrebte Wert wird von der Stoa aufgegriffen, aber sie vertieft ihn und wendet ihn ins Innerliche, indem sie nicht die zweckvolle Gestaltung des Lebens als solche, sondern die darin sich betätigende Wirksamkeit der Vernunft als das eigentlich Wertvolle bezeichnet. Ist doch die Tugend nicht mehr, wie es wohl der naiven Auffassung entsprach, die äußerlich in ihrem Werk hervortretende Tüchtigkeit, sondern die Beschaffenheit der Seele selbst; nicht die rationale Gestaltung des äußeren Lebens, sondern der Geist, der diese Gestaltung schafft und erhält, ist das höchste Gut. Es liegt ganz in der Richtung dieses sokratischen Intellektualismus, wenn die Stoiker das Gute mit dem Nützlichen in eine Verbindung setzen. Mit Recht durften sie sagen, daß das Nützliche von dem Guten ausgehe [2]); aus jener rechten Beschaffenheit des Innern folgt ohne weiteres die richtige Gestaltung des Lebens, die Tugend ist demnach das wahrhaft Nützliche. Und Kleanthes stimmte dem Sokrates zu, daß er den verflucht habe, der zuerst das Gerechte von dem Nützlichen trennte [3]). Auch in der Einteilung der Güter bewährte Chrysipp seinen etwas unfruchtbaren Scharfsinn, der ihn sogar öfter, um nur Unterscheidungsmerkmale zu gewinnen, jenen strengen Gegensatz in bedenkliche Schwankungen bringen ließ [4]).

Aus ihrer Beziehung auf die Vernunft erhalten alle Gegenstände ihren Wert, was sich ihr fügt, darf als ein Gut gelten, was sie hemmt und schädigt, ist unbedingt ein Übel. Alle Dinge und Verhältnisse

[1]) Zeno I 190, Kleanthes I 557.

[2]) Chrysipp III 75, vgl. 76—78, 86 f. [3]) I 558. [4]) III 95—116.

dagegen, die zu der Vernunft keine unmittelbare Beziehung haben, sind vollkommen gleichgültig, sie stehen außerhalb der einzig gültigen Wertungsweise. Dieser Begriff des Adiaphoron, des Gleichgültigen, war bei den Kynikern noch nicht entwickelt, sie folgten vielmehr darin noch ganz der aristokratischen Wertungsweise, daß sie jedes Ding einem Glied jenes Gegensatzpaares unterordneten. Die Stoiker aber scheiden hier im Anschluß an die kynische Abwendung vom äußeren Leben strenger. Was unter den Begriff des Schlechten fällt, hat eben zufolge jenes Gegensatzes eine zum mindesten negative Bedeutung auch für das Gute, und die Nichtachtung alles Äußeren findet daher keinen genügenden Ausdruck, wenn man es der Sphäre des Schlechten zuweist. Das hieße ihm eine indirekte Macht über das Gute, die Vernunft und Tugend, einräumen, insofern es diese zu schädigen vermöchte. Wenn nur aus der Verneinung des Äußeren die Tugend hervorgehen kann, dann leistet dieses einen indirekten Beitrag zur Tugend selbst; das Innere ist noch nicht in seine volle Autonomie eingesetzt, da es noch des Gegensatzes im Äußeren bedarf, um an ihm seine Tugend zu entwickeln. Auch hier haften dem kynischen Ideal noch die Schlacken des Lebens an, aus dem es im Kampfe gewonnen war; die Stoiker dagegen bilden den Begriff des Ideals rein aus, sie erhöhen es über alles Leben, das daher in seiner Zufälligkeit und Äußerlichkeit überhaupt keine Bedeutung mehr dafür besitzt. Wie die Wahrheit wahr bleibt ohne Rücksicht auf die äußeren Umstände, unter denen sie ausgesprochen wird, so ist die Tugend von den äußeren Lebensbedingungen ihres Trägers völlig unabhängig. Die Vernunft übt eine spontane Tätigkeit aus, das Äußere kann sie weder fördern noch hemmen; es besitzt daher, weil aller positive oder negative Wert nur der Vernunft entfließt, überhaupt keine Bedeutung. Die Erhebung über das Äußere, von der diese ethische Richtung ausgeht, findet ihren extremen Ausdruck in der Behauptung seiner völligen Wertlosigkeit. Der schroffe Gegensatz, mit dem Gut und Übel einander hier gegenübergestellt sind, bedingt es, daß Werte niederen Grades überhaupt nicht anerkannt werden, und daher alles, was nicht Tugend oder Laster ist, dem Bereich absoluter Wertlosigkeit anheimfällt[1]).

[1]) Vgl. Kleanthes I 566.

Diesem Gleichgültigen gehören besonders alle Werte des naiven Daseins an, Leben und Tod, Ruhm und Ruhmlosigkeit, Leid und Lust, Reichtum und Armut, Krankheit und Gesundheit [1]; auch Heiraten und Kinderzeugen sind um nichts wertvoller [2]. Diese Dinge üben auf jene zweckvolle Gestaltung des Daseins, die aus der Tugend entspringt, keinen unmittelbaren Einfluß aus, denn — so lautet der stoische Beweis — sie lassen einen doppelten Gebrauch zu, einen guten wie einen schlechten, erst durch diesen also werden sie in die positive oder negative Wertrichtung eingestellt, sie selbst verhalten sich gegen beide indifferent [3]. Wenn das rechte Leben ein Gut ist, das schlechte ein Übel, so schließt Chrysipp, ist das Leben selbst weder ein Gut noch ein Übel [4]. So ist die leidenschaftliche Bußpredigt der Kyniker zum Syllogismus zusammengeschrumpft. Und auch hier ist Chrysipp nicht befriedigt, ehe er nicht diesen Begriff noch weiter zerfasert hat [5]. Durch den Gebrauch werden die äußeren Dinge zu Gütern oder Übeln, damit spricht die Stoa einen Gedanken aus, der in seinen Konsequenzen die Kulturfeindlichkeit der Kyniker fast in ihr völliges Gegenteil verkehrt. Wohl können sie der Vernunft gefährlich werden, denn sie enthalten die stärksten Anreize für Leidenschaft und Begierde, und sobald diese sich ihrer bemächtigen, erwachen in der Seele die Laster und ein wahres Übel ist aus ihnen entstanden. Aber andererseits sind sie die Mittel für die Vernunft, um deren Zwecke zu realisieren. Gerade weil sie an sich indifferent sind und nicht wie bei den Kynikern von vornherein negativ gewertet werden, können sie einen positiven Beitrag zu dem wertvollen Dasein liefern, indem die Vernunft sie jener zweckvollen Gestaltung des Daseins einordnet, die aus ihrer Tugend erwachsen soll. So tritt an dem Begriff des Adiaphoron jene eigentümliche Zwiespältigkeit, die das System der Stoiker durchzieht und die uns noch weiterhin begegnen wird, zum erstenmal deutlich hervor. Sie übernehmen die volle Verneinung aller äußeren Werte, um die Erhabenheit der Vernunft zu behaupten, aber indem sie diesen Gedanken zu Ende

---

1) Zeno I 190, 195 f. Chrysipp III 117, 147—68.
2) III 163 f.
3) Chrysipp III 117, 123.
4) III 165.
5) Vgl. III 118—122.

denken, vermögen sie in der jedes eigenen Wertes entkleideten Welt ein Mittel zur Realisierung vernünftiger Zwecke zu erblicken.

Chrysipp spricht einmal den Gedanken aus, daß es keinen besseren Weg zur Erkenntnis der Güter und Übel, der Tugenden und der Eudämonie gebe, als die Betrachtung der Natur und der Weltregierung [1]). Er leitet uns zu der letzten und höchsten Ausprägung hinüber, welche die Stoiker ihrem Zweckbegriff gegeben haben, die uns zugleich am tiefsten in ihre zentrale Gedankenwelt einführt. Das Leben aus der Vernunft gewährt dem Weisen jene innere Freiheit, die dem Dasein erst seinen Wert verleiht, denn nur in der Vernunft kommt seine wahre Natur zum Ausdruck. Die Stoiker übernehmen die fast in allen ethischen Denkern der Griechen lebendige Idee, daß die Sittlichkeit des Menschen mit seiner innersten Natur übereinstimmen, ja identisch sein müßte. Auch sie sind dieses optimistischen Glaubens, daß das Gute ohne weiteres hervortreten werde, wenn nur der Mensch sich aus allen Banden einer ihm von außen aufgedrängten Gewohnheit befreite und auf sein eigenstes Wesen besänne. Wie könnte von ihm gefordert werden, was seiner Natur widerspräche? Aber es liegt in den Bedingungen des empirischen Lebens begründet, daß der Mensch von den äußeren Verhältnissen und Dingen, in denen er sein Leben führt, abhängig wird und sich damit seiner eigenen Natur entfremdet. Die Negation des Äußeren ist daher überall die Vorbedingung, daß er in der Rückwendung auf sich selbst seine Natur in sich entdecke. Nur darin, wie tief sie graben, um dieses wahre Wesen des Menschen zu finden, unterscheiden sich die einzelnen ethischen Richtungen. Einem Epikur genügte es, auf das im Empirischen gegebene Tun aller Lebewesen hinzuweisen, um das Streben nach Lust für das einzig natürliche, ja für das einzig mögliche Verhalten zu erklären. Hier dringt die Reflexion der Stoiker weit tiefer, erst sie gibt der Idee des mit dem Sittlichen identischen Natürlichen seine umfassendste Deutung.

In den aristokratischen Gedankenkreisen, denen ja durch Vermittlung des Kynismus die stoische Ethik letzthin entstammt, wurzelt auch dieser Begriff; die Physis unterschied den Edeln von dem Gemeinen [2]). Er empfing dann im Zeitalter der Sophistik eine neue

---

[1]) Chrysipp III 68.
[2]) Vgl. Bd. I, S. 214 f.

Ausprägung, indem die Natur als der primäre Zustand des Lebens der von der Intelligenz geschaffenen Kultur entgegengesetzt wurde. Galt er damit zunächst als etwas Tierisches und Wildes, so war doch schon in der Machttheorie der Sophisten der Beginn einer entgegengesetzten Wertung zu bemerken, nach der das Natürliche die höhere Gültigkeit zu beanspruchen habe. Und hier knüpften unmittelbar die Kyniker an, indem ihnen gerade jener Gegensatz zur Kultur den Naturzustand als den besseren erscheinen ließ [1]). Das Wesen der falschen Kultur aber war ihnen bezeichnet durch das Streben nach Lust und das Haften an den äußeren Gütern des Lebens, im Gegensatz dazu forderten sie Rückkehr zu den natürlichen Bedingungen des Daseins, die dem Menschen ermöglicht ist durch Besinnung auf seine Vernunft. Es war nur ein Schritt, und die Stoiker tun ihn, das natürliche mit dem vernunftgemäßen Leben zu identifizieren; die Vernunft gilt ihnen als die eigentliche Natur des Menschen. Gestreift war dieser Gedanke wohl schon von den Kynikern, aber deutlich ausgesprochen kaum [2]). Den Stoikern aber wurde er von zwei Seiten her nahe gelegt, sie entwickeln ihn daher von verschiedenen Ausgangspunkten, und es gelingt ihnen nicht überall, die daraus sich ergebenden Differenzen zu beseitigen. Die eine Linie läuft innerhalb der sokratischen Schulen. Sokrates hatte die Vernunft als das Organ des Sittlichen entdeckt, so mußten seine Schüler bestrebt sein, die Vernunft als in der Natur des Menschen begründet, ja diese eigentlich konstituierend nachzuweisen. Sie ist es, die allein dem Menschen zukommt, während er alle übrigen Seelenteile mit anderen Wesen teilt. Mochte nun Plato den Pflanzen Empfindung, Aristoteles ihnen nur die physischen Triebe nach Nahrung und Fortpflanzung und erst den Tieren Empfindung zuschreiben, darin sind sie einig, daß die Vernunft allein dem Menschen zukomme und daher sein eigentümliches Wesen ausmache. Nur an ihn richtet sich die sittliche Forderung, während die niederen Wesen jenseits der Sittlichkeit stehen; so muß die Vernunft, deren Funktion das Sittliche ist, das Wesen des Menschen am tiefsten bezeichnen. Andererseits hatte die ionische Naturphilosophie das begriffliche Denken im Gegensatz zur Sinneswahrnehmung als

[1]) Bd. I, S. 265 ff. 402.

[2]) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen II 1[4], S. 304, Anm. 1: nur das Gute, d. h. die Tugend, die mit der Vernunft identisch ist, gehöre dem Menschen ganz zu eigen.

das Organ der Wahrheit erkannt; nur im Denken ist es möglich, das Seiende zu ergreifen, die Welt selbst ist also in irgend einem Sinne vernunftgemäß geordnet. Mit seiner Vernunft fügt der Mensch sich ihr harmonisch ein, während die der Vernunft feindlichen Kräfte, die sinnlichen Empfindungen und Gefühle, dem inneren Wesen der Dinge widerstreiten. Die Anwendung auf die Moral wurde wenigstens gelegentlich, wenn auch wohl noch kaum prinzipiell von diesen Denkern gemacht. Dem allgemeinen Gesetz zu folgen, fordert Heraklit und Demokrit preist das von Affekten befreite, nur dem Denken gewidmete Leben als das einzig rechte. Auch ihnen gilt also das sittliche Handeln als in der Natur gegründet, aber es ist die allgemeine Natur, die in ihrem vernünftigen Sein die Forderung an den Menschen richtet, sein Dasein ihrem Wesen entsprechend zu gestalten[1]). Daß beide Gedankenreihen einander eigentlich ausschließen, leuchtet ohne weiteres ein, denn wenn das Wesen der Welt überhaupt Vernunft ist, kann die Vernunft nicht als charakteristisches Merkmal einer bestimmten Gattung von Wesen gelten. Aber solche Bedenken hinderten die Stoiker nicht. Wie sie die ethischen Forderungen des Sokratismus im Anschluß an die ionische Naturphilosophie zum umfassenden Weltsystem ausdeuten, so übernehmen sie jene beiden Gedankengänge und suchen sie in eine Einheit zu verschmelzen[2]).

---

[1]) Vgl. Heraklit frg. 112 Diels.

[2]) Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften II 1, 1882, S. 105 bis 119 versucht nachzuweisen, daß Zeno, wie es uns bei Stobaeus II, p. 75 f. W. überliefert wird, allein von dem ὁμολογουμένως ζῆν, der inneren Übereinstimmung des Lebens mit sich selbst, gesprochen und erst Kleanthes den Zusatz τῇ φύσει gemacht habe. Dieser habe darunter (nach Diog. Laert. VII 89) nur noch die allgemeine Natur verstehen wollen und erst Chrysipp den Begriff auf die allgemeine wie auf die eigentümlich menschliche bezogen. Gegen beide Punkte aber erheben sich gewichtige Bedenken, und ich kann daher nicht glauben, daß es möglich sein wird, diese sich in der Stoa durcheinanderschlingenden Gedankenketten an bestimmte Träger zu verteilen. Wird doch ausdrücklich und von unverächtlichen Zeugen die Formel ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν schon Zeno zugeschrieben (frg. I 179 Arnim), und deutliche Spuren weisen darauf hin, daß er die allgemeine und die menschliche Vernunft bewußt in die enge Verbindung setzte, die sich übrigens aus dem Grundgedanken der stoischen Ethik von selbst ergab (vgl. frg. I 112—114 Arnim). Höchstens wird man vielleicht annehmen dürfen, daß er nur allmählich jene seinem ursprünglichen Kynismus besser entsprechende Formel mit dieser zweiten vertauschte, die sich seinen naturphilosophischen Gedanken leichter einfügte, und daß unsere Gewährsmänner somit verschiedene Schriften im Auge haben. Daß Zeno den Begriff der Natur in seine Ethik überhaupt noch nicht eingeführt habe, ist umso unwahrscheinlicher, als sein Lehrer Polemo, der ihm den Vor-

Durch die Forderung, das Leben nicht mehr nach Herkommen und Neigung, sondern aus bewußter Vernunft zu führen, mit der unter allen Schülern des Sokrates die Kyniker am vollkommensten Ernst gemacht hatten, sollte das Dasein, das sich in die Mannigfaltigkeit der Gefühlsantriebe zu zersplittern drohte, wieder einem festen und einheitlichen Gesetz unterworfen werden. Nur aus dem Wissen, das alles Einzelne auf allgemeine Begriffe und schließlich auf einen letzten und höchsten Begriff bezieht, kann die Tugend entspringen; sie ordnet darum alles Leben auf einen zentralen Punkt hin, der in dem vernünftigen Denken des Subjekts verankert ist. Um ein einheitliches und unverrückbares Zentrum soll alles Leben schwingen und aus ihm einzig seine Kraft saugen, statt sich an die Vielheit seiner peripheren Gebiete zu verlieren. Während ein von den dunkleren Trieben des Gefühls bestimmtes Leben eine Mannigfaltigkeit, ja Gegensätzlichkeit der Richtungen aufweisen muß, da die Zufälligkeit der äußeren Umstände dafür bestimmend ist, läßt die Vernunft das Dasein von einem einheitlichen Quellpunkte aus führen und jede Einzelhandlung von einer über das ganze Leben übergreifenden Idee beherrscht sein. Dieses Resultat der kynischen Ethik spricht Zeno nur aus, wenn er das mit sich selbst übereinstimmende Leben als höchstes Ziel bezeichnete[1]), und er erläuterte diesen Ausdruck dahin, daß damit ein einheitliches und einstimmiges Prinzip gemeint sei, denn die, welche widerspruchsvoll lebten, besäßen nicht die Eudämonie. Überein-

---

wurf des Plagiats machte (Diog. Laert. VII 25), schon das Leben nach der Natur als sittliches Ziel hingestellt hatte; und Cicero scheint denn auch behaupten zu wollen, Zeno habe diese Lehre von jenem übernommen (de finibus IV 16, 45). Übrigens blieb die wohl ältere und einfachere Formel daneben in der Stoa dauernd in Geltung (vgl. Arnim III 16, 197—200). Der zweite Punkt aber, Kleanthes habe unter der Natur nur die allgemeine verstanden, ist ein offensichtlicher Schluß ex silentio, der sein relatives Recht immerhin daher leiten mag, daß der religiöse Kleanthes vor allem seinen Blick auf das All der Dinge gerichtet hielt. Doch daß der vernünftige Weltengrund für den Menschen nur zur sittlichen Forderung werden kann, wenn er mit seiner eigenen Vernunft auf ihn eingestellt ist, versteht sich von selbst; es ist wohl möglich, die Sittlichkeit nur aus der menschlichen Vernunft ohne Rücksicht auf die Welt im Ganzen abzuleiten, das Umgekehrte aber erscheint als undenkbar. Auch stimmt schlecht zu jener Ansicht, daß gerade Kleanthes, wie Hirzel selbst ebd. S. 199 hervorhebt, die Vernunft als die eigentlich menschliche Eigenschaft hinstellte, an der die niederen Wesen keinen Teil haben (frg. I 515, 537 v. 4 f. Arnim). Daher sollen im folgenden diese Gedankenreihen nur als logisch, nicht als zeitlich getrennte behandelt werden.

[1]) Zeno I 179.

stimmung mit sich selbst, Konsequenz im sittlichen Handeln bedeutet diese Forderung, die auch später noch öfter den Begriff der Tugend definieren muß[1]. Damit hat der Begriff des Endzwecks noch kaum einen eigentlich neuen Inhalt gewonnen. Sehen die Stoiker in der Tugend jene Gestaltung des Lebens von Innen heraus aus Prinzipien der Vernunft, so wird hier an diesem Begriff nur eine besondere Seite hervorgehoben, die ihn vor allem von den naiven Werten unterscheidet. Zerrissen diese das Leben in eine unendliche Mannigfaltigkeit divergierender Richtungen, da jeder Einzelne für sich das höchste Glück zu erringen hoffte und dabei sein eigenes Leben, indem er es an die Verschiedenheit der von außen ihm entgegentretenden Werte heftete, in eine zusammenhangslose Vielheit von Bestrebungen auseinander fallen ließ, jetzt soll die Vernunft das Dasein des Einzelnen wie das der Gesamtheit einer Idee unterstellen und damit alles Leben in den einheitlichen und geschlossenen Zusammenhang eines Prinzipes einbeziehen.

In der Vernunft aber — und damit gewinnt der Gedanke eine weitere, vertiefte Ausprägung — ist das eigentliche Wesen des Menschen gegeben. Von dem zentralen Punkte des Subjekts aus soll die neue rationale Gestaltung des Lebens erfolgen; gerade darin besitzt sie ihr unterscheidendes Merkmal gegenüber der älteren Zeit, daß in ihr die Spontaneität des Subjekts zum Quellpunkt alles Lebens wird. Wissen bedeutet dem Stoiker Freiheit, in der vernünftigen Tätigkeit erweist der Mensch seine Freiheit, weil er hier nur aus seinem eigenen Innern lebt, nur hier kommt seine wahre Natur zur unmittelbaren Geltung. So hat, wie wir nach unserer Überlieferung nicht anders annehmen können, schon Zeno den Gedanken ausgesprochen, daß das Leben aus der Vernunft mit dem Leben nach der Natur des Menschen identisch sei[2]. Er braucht nur seiner Natur zu folgen, um zu dem rechten Leben zu gelangen. Schon sein Lehrer Polemo hatte der ethischen Forderung diese innerhalb der sokratischen Schulen naheliegende Formulierung gegeben[3], und der echt sokratische Gedanke, daß die Vernunft es sei, die den Menschen über die Tierheit erhebe und ihm in der ganzen Natur eine exzeptionelle Stellung an-

[1] Chrysipp III 197—200.
[2] Zeno I 179. 183.
[3] Zeller, Philosophie der Griechen II 1^4, S. 1045 f.

weise, blieb auch in der Stoa lebendig[1]. In das vernünftige Handeln setzte Kleanthes das der Natur gemäße Leben[2], und der Natur zu folgen, unter der er ausdrücklich auch die eigentümlich menschliche verstand, bezeichnete Chrysipp als den Endzweck[3]. Die Autonomie des Subjekts, die von kaum einer sokratischen Schule so lebhaft betont wird als von dieser, kommt in diesem Begriff zum stärksten Ausdruck. Nichts Fremdes, das ihm als eine äußere Macht entgegenträte, will der Mensch mehr eine Gültigkeit für sein Handeln einräumen, seinem eigensten Sein müssen die Antriebe entquellen, die er als maßgebende Forderungen anerkennen soll. Der hohe Gedanke des Sokrates, daß es nur der Besinnung auf sich selbst bedarf, um den Menschen zu einem sittlichen Handeln zu führen, ist ganz bewahrt. Erkenne dich selbst! dieser Weckruf des ethischen Bewußtseins klingt hier in unverminderter Stärke fort. Nicht Tiere und Unmündige, wie Epikur gemeint hatte, können den Menschen lehren, in welche Richtung ihn seine natürlichen Antriebe leiten; wollte er dieser Weisung folgen, er würde nur auf die Stufe jener Wesen herabsinken und auf die wertvollste Kraft in ihm, die ihn über das bloß naturhafte Sein erhebt, verzichten. In der Rückwendung auf sich selbst findet er in sich die Vernunft als die spontane Kraft, die ihn von allem Äußeren unabhängig stellt und ihm damit einzig seine wahre Freiheit sichert.

Dieser Auffassung entspricht eine Bezeichnung des sittlich Wertvollen, die es in seiner Beziehung zu der Natur des Menschen aufweist. Die Arete galt ja von jeher als die Vollendung jedes Wesens in seiner ihm eigentümlichen Art, und insofern ist das sittliche Verhalten das dem Menschen eigentlich angemessene und es wird von den Stoikern auch als das Geziemende definiert[4]. Jedes Wesen soll seiner Natur folgen, und in diesem Sinne erstreckt sich der Begriff des Geziemenden auch auf Tiere und Pflanzen, insbesondere aber gilt er von den Menschen, bei denen er ihrer Natur entsprechend das Handeln aus Vernunft bezeichnet[5]. Die Vernunft unterwirft alle

---

1) Vgl. Kleanthes I 515, 537 v. 4 f.

2) I 552. 3) III 4—10.

4) τὸ καθῆκον, sehr mit Unrecht im Anschluß an Ciceros Begriff des officium gelegentlich mit Pflicht übersetzt.

5) Zeno I 230, Chrysipp III 495, 497.

Äußerungen des Lebens einem einheitlichen Gesetze, insofern ist das Geziemende das im Leben Übereinstimmende. Und die Handlungsweise, die ihm entspricht, kann daran erkannt werden, daß sie sich aus der Vernunft rechtfertigen läßt; die Tat muß eine wohlbegründete Rechtfertigung finden[1]). Dem stoischen Gedankenkreise lag dieser Begriff ohne Zweifel nahe und er führt ihm kein eigentlich neues Moment zu[2]).

Aber die Stoiker begnügen sich mit diesen Ausführungen nicht. Ihr Streben geht ja darauf aus, den Standpunkt der kynischen Ethik nicht nur in all seine Teile zu entwickeln, sondern ihn zugleich fruchtbar zu machen für ein metaphysisches Weltbild. An ihrer Wurzel sollen Ethik und Metaphysik miteinander verwachsen, so müssen sie versuchen, diese tiefste Prägung, die sie dem ethischen Begriff gegeben haben, unmittelbar in einen metaphysischen Begriff überzuführen. Wie allen metaphysisch gerichteten Denkern, die sich an Sokrates anschlossen, schien ihnen die Gültigkeit der ethischen Idee nicht genügend gesichert, ehe sie nicht in dem Grunde des Seins verankert war. Daß der Sensualismus der Kyniker, der die Sinnlichkeit zu dem primären Faktor des geistigen Lebens machte, ihrer Vernunftethik eigentlich widersprach, war ohne weiteres klar. Solange der Begriff lediglich als ein subjektives Gedankengebilde erschien, mußte seine objektive Gültigkeit aufs schwerste bedroht sein; ihn als in einem objektiven Sein begründet nachzuweisen, sahen die Stoiker als ihre wichtigste Aufgabe an. Nun aber war ihr Standpunkt im Sinne ihrer Zeit überhaupt durchaus realistisch orientiert. Der idealistische Gedanke Platos, der die Gültigkeit der ethischen Forderung aus dem Sein der Ideen, das als ein besonderes über das bloß natürliche Sein erhoben war, abgeleitet hatte, mußte ihnen daher unverständlich bleiben. Ihr Denken war naturalistisch und konnte Objektivität nur als das naturhafte Sein von Dingen verstehen. So gelangen sie dazu, die Kraft, die sie als die wahre Natur des Menschen erfaßt hatten, in der allgemeinen Natur zu suchen, um sie auch hier als die eigentliche Grundkraft zu erweisen, unbekümmert darum, daß sie damit jenen Gedanken von der dem Menschen eigentümlichen

[1]) Zeno I 230, Chrysipp III 498.

[2]) Der Begriff der Pflicht im modernen Sinne war damit keineswegs entdeckt.

Natur seines eigentlichen Gehaltes berauben. Nur an dem allgemeinen Sein kann die Sittlichkeit des Menschen den Halt besitzen, den sie bedarf, um sich nicht in einer absoluten Vereinzelung zu verzehren.

Die pantheistische Metaphysik, welche an diesem Punkte von den Stoikern aus ihrer Ethik entwickelt wurde, wird uns noch später zu beschäftigen haben, hier sind nur ihre wichtigsten Züge, die unmittelbar auch für ihre ethischen Begriffe von Bedeutung wurden, vorauszunehmen. Es lag dem anschaulichen Denken der Griechen so nahe und selbst Plato hatte sich dieser Tendenz nicht ganz entziehen können, die Gültigkeit eines Begriffs zu einem Sein umzudeuten und den Wert der Dinge in ihr Wesen umzuschmelzen, daß ihr auch die Stoiker verfallen mußten, nur ihrem realistischen Denken entsprechend in einer besonders naiven Weise. Die Vernunft, das Organ des Sittlichen, die sich als das wahre Wesen des Menschen enthüllt hat, muß in der Totalität der Dinge als ihr letzter Grund beschlossen liegen; ihr, die sich im Sittlichen als einzige Realität erwiesen hat, muß diese auch im Natürlichen zukommen. Wie die Stoiker in der Ausführung dieses Gedankens an der alten ionischen Naturphilosophie zumal der Heraklits einen Anschluß suchen, werden wir später noch sehen. Schon Zeno greift den Gedanken auf, daß eine vernünftige Gesetzmäßigkeit das All durchwaltet, es ist seinem innersten Sein nach beseelt und vernünftig, denn wie könnte es sonst beseelte und vernünftige Wesen hervorbringen[1])? Dabei aber beginnt schon bei Zeno die Tendenz, diese gesetzmäßigen Beziehungen der Dinge in ein Sein derselben zu verwandeln und daher die Vernunft an ein stoffliches Substrat zu binden. Sie erscheint ihm mit dem Feuer, das er nach Heraklits Lehre als weltbildende Macht sich durch das All ergießen läßt, so nahe verknüpft, daß es fast ununterscheidbar mit ihm zusammenfließt[2]). Kleanthes ist auf diesem Wege noch weiter gegangen; obwohl er in der Vernunft die Kraft sehen wollte, die den Menschen über die anderen Wesen erhob, so drängt sich doch in seiner religiös gestimmten Seele der entgegengesetzte Gedanke von der Vernünftigkeit des Alls ganz in den Vordergrund. Unter dem Namen des Zeus preist er das Gesetz, das Götter und

---

[1]) Zeno I 110—114.

[2]) Vgl. Zeno I 102 (Diog. Laert. VII 135 f.).

Menschen verbindet, weil es als einheitliche Norm alles Geschehens den Kosmos durchwaltet[1]). Und auch er bindet die Vernunft an einen physischen Stoff und sieht vor allem in der Sonne diese ordnende Herrschergewalt über die Welt verkörpert[2]). So scheint Kleanthes zuerst die Formel, die sichtlich schon Zeno für den Telosbegriff der Stoiker aufgestellt hatte, der Natur zu folgen, ausdrücklich auf die allgemeine Natur zu beziehen[3]). Dem Gesetz des Kosmos soll sich der Mensch einfügen, Hingabe an das Ganze, lautet die Forderung. Chrysipp gab all diesen Gedanken ihre volle Ausprägung, indem er auf die Identität der menschlichen mit der allgemeinen Vernunft ein besonderes Gewicht legte[4]). Die Anlehnung der Einzelvernunft an die kosmische ist hier vollendet; nicht mehr den Begriffen des eigenen Innern, der Erkenntnis der äußeren Welt verdankt der Mensch die Einsicht in die Gesetzlichkeit, der er sein eigenes Leben unterstellen soll. Naturerkenntnis ist die Vorbedingung der Sittlichkeit, welche die Gültigkeit ihrer Gesetze nur aus der Einsicht in ihre allgemeine Geltung herzuleiten vermag. Die physikalische Theorie führt am besten zu der Unterscheidung des Guten und Bösen[5]). Und so gibt Chrysipp dem Begriff des Endzwecks eine neue Prägung, wenn er ihn als das Leben gemäß der Erfahrung von den natürlichen Ereignissen bestimmt[6]). Ist doch die menschliche Natur nur ein Teil der allgemeinen; in einem jetzt kraß hervortretenden Materialismus identifiziert Chrysipp die Vernunft mit dem Grundstoff der Dinge[7]). Der Materialismus triumphiert über den sokratischen Idealismus.

Die Freiheit des Menschen in der Vernunft war mit dem Gedanken begründet, daß einzig seine eigene Natur ihm das sittliche Gesetz diktiere; aber dieser Gedanke führt in seiner vollen Entwicklung zu einem Punkte, wo die Freiheit des Einzelnen gegenüber der Allgewalt des kosmischen Gesetzes nicht mehr aufrecht zu erhalten scheint. »Führet mich, Zeus und du Schicksal,« so betet Kleanthes, »wohin ihr mich bestimmt habt, ohne Zögern will ich

---

1) Kleanthes I 537. 2) I 499. 3) I 555.

4) Chrysipp III 4 (Diog. Laert. VII 89).

5) III 68.

6) III 4, vgl. 12—14. Ähnliche Formeln bei Bonhöffer, die Ethik des Stoikers Epiktet 1894, S. 163 ff. besprochen.

7) Vgl. II 634 und dazu Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften II 1, S. 201 ff.

euch folgen, müßte ich euch doch folgen auch ohne meinen Willen«[1]). Und Chrysipp löst gar das vernünftige Denken so ganz in den Grundstoff der Dinge auf, daß in diesem naturalistischen System die Existenz des Sittlichen fast bedroht ist, da neben der Notwendigkeit des physischen Geschehens kein Platz für die Autonomie des sittlichen Willens zu bleiben scheint. Aus der autonomen Freiheit des Subjekts das Leben zu gestalten, darin sahen die Stoiker das Wesen der Tugend; aber wie sie es unternehmen, diesen Begriff einer vernünftigen Ordnung der Dinge metaphysisch auszudeuten, da wendet er sich gegen die Freiheit des Subjekts selbst, der er entsprungen war, um sie dem starren Zwang einer objektiven Gesetzlichkeit zu unterwerfen. Indem die Vernunft, wie es ihre Aufgabe ist, objektive Zweckzusammenhänge schafft, setzt sie sich selbst einen Tyrannen, dessen überlegener Gewalt sie sich nicht mehr zu entziehen vermag, denn jene objektiven Zweckordnungen gewinnen ein eigenes Leben, das die Selbständigkeit der Individuen überall einzuschränken und sich zu unterwerfen versucht. Dies Verhältnis, das für das reale Leben der Folgezeit noch von größter Bedeutung werden sollte, ist von der Stoa begrifflich vorweggenommen. Die rationale Gestaltung des Lebens, die sie im Anschluß an weitverbreitete Strömungen der Zeit fordert, projiziert sie in den gesamten Kosmos und versteht diesen als einen durchgängig zweckvoll und notwendig bestimmten; dadurch aber wird die Vernunft zu einer objektiven, über alles Einzelne übergreifenden Macht, sie ist mit der Notwendigkeit des Geschehens selbst identisch, in die der Einzelne sich unwiderstehlich verstrickt sieht. Das vernünftige Wollen, das als die freie Tat des Subjekts erschien, wandelt sich in ein notwendiges Müssen, da in einer durchweg rationalen Welt einzig das Vernünftige eine Stelle hat. Schuf das Wissen, dem die Tugend entfließt, spontan aus sich die Ordnung der Dinge, jetzt ist es zum Wissen um eine objektive Ordnung geworden, von der es sich seine Gesetze diktieren läßt.

Keine Philosophie setzt dem realen Leben ein so entschiedenes Nein entgegen als die stoische, keine errichtet ihr Ideal in solch unzugänglicher Höhe über dem Leben wie sie. Die kynische Ver-

[1]) I 527.

achtung alles Äußeren verbindet sich hier mit einem logischen Motiv, das sie den Idealbegriff rein, darum aber auch abgesondert von allem Empirischen herausarbeiten heißt. So treten Ideal und Wirklichkeit wie materiell getrennte Reiche völlig und ohne innere Verknüpfung auseinander; das Zugeständnis der Stoiker, ein wahrer Weiser habe nie existiert, ist nur die Konsequenz ihrer Lehre. Und doch sucht die Philosophie der Stoa einen engen Anschluß an das Leben der Wirklichkeit; jener Drang nach Tätigkeit, der schon den Kynismus beherrschte, lebt in ihren Gedanken fort. Der sokratische Intellektualismus in seinem technischen Charakter setzt ihre Lehre in unmittelbare Beziehung zur Wirklichkeit; auf Gestaltung des Lebens nach den Prinzipien der Vernunft ist diese Ethik gerichtet, als rechter Ausdruck einer Zeit, die auf Rationalisierung des gesamten Daseins ausging. Daß die Vernunft das Substrat alles Seienden ausmache, diese Lehre der Stoa, die sie in hartem Widerspruch unmittelbar neben ihre Behauptung von der allgemeinen Torheit der Menschen stellt, gibt diesem Gedankengang seinen abschließenden Ausdruck. Über diesen unausgeglichenen Gegensatz innerhalb der stoischen Philosophie wird später noch zu reden sein; hier müssen wir zunächst noch der Versuche gedenken, ihn innerhalb der Ethik selbst zu überbrücken, um einen Weg von dem Ideal zu der Wirklichkeit zu finden, ohne jenes aufzugeben, aber auch ohne auf die Möglichkeit, in dieser schaffend sich zu betätigen, zu verzichten. Diese Tendenz sollte in der späteren Entwicklung der Stoa, da diese wieder in eine engere Berührung zum praktischen Leben trat, eine besondere Bedeutung erhalten. Die ältere Stoa, Gelehrtentum, das sie ist, mochte dafür weniger Interesse haben, und zumal dem Logiker Chrysipp lag sicherlich die konsequente begriffliche Durchbildung des Lehrsystems weit mehr am Herzen, als die Frage nach seiner praktischen Anwendbarkeit. Aber die grundlegenden Begriffe, auf denen ein solcher Zwischenbau konnte ausgeführt werden, sind doch schon in den Anfängen des Stoizismus geschaffen worden.

Weisheit und Torheit, Tugend und Laster, Güter und Übel, in diesen wesentlich identischen Gegensätzen erschöpft sich der Inhalt der ursprünglichen stoischen Ethik, und stets, wenn sie sich auf ihre letzten Grundsätze besinnt, kehrt sie zu ihnen zurück, als wäre sie sich bewußt, daß jede Milderung dieses Standpunkts, jede Anpassung

an die Mannigfaltigkeit des wirklichen Lebens für sie nur unter Preisgabe der inneren Konsequenz ihrer Begriffe feil sei. Ihre eigentliche Bedeutung darf darum auch nur in der Richtung gesucht werden, in die sie die logische Folge ihrer Gedankengänge weist. Aber aus der Inkonsequenz zieht das Leben die Möglichkeit seines Daseins, es würde zunichte werden, wollte es seine Gedanken bis zum letzten Ende ausleben, wie die Begriffe dieser Philosophie des Lebens, bis an ihr Ende gedacht, sich selber negieren. Um nur ihren Platz in der Wirklichkeit zu behaupten, um mahnend und lehrend in ihren Zusammenhang eingreifen zu können, entwickelt die Stoa Begriffe, nach deren logischer Möglichkeit innerhalb ihres Systems man freilich nicht fragen darf, denn nur mit Gewalt und ungehobenen Widersprüchen gliedern sie sich ihm ein. Nicht Postulate der Logik, Postulate des Lebens haben sie geboren, und so schweben sie in einer Sphäre des logisch eigentlich Unmöglichen, die überall entsteht, wo Erscheinungen des Lebens nicht in ihren Tiefen erfaßt, sondern nur nach der Ansicht ihrer Oberfläche in die Begriffe der Philosophie gebannt werden sollen.

Wer nicht ganz der Weisheit teilhaftig ist, der gehört noch völlig dem Reiche der Torheit an, so lautet die konsequente Lehre der Stoa, denn nur die absolute Vernunft, die sich von allen sinnlichen Antrieben freigemacht hat, vermag die Weisheit zu erreichen; erst dann besitzt sie die Wahrheit, die nur eine ist, während der Irrtum Irrtum bleibt, er mag jener näher oder ferner stehen. Jetzt wollen die Stoiker zwischen Weisen und Toren eine mittlere Gattung gelten lassen, die zwar die volle Weisheit nicht besitzt, aber doch auch nicht mehr ganz in dem Stande der Torheit verharrt; den Gedanken der Entwicklung wollen sie ihrer Ethik einfügen, obwohl deren Grundbegriffe ihm völlig disparat sind. Sie bezeichnen diesen mittleren Zustand als einen Fortschritt zur Tugend, Menschen, die ihm angehören, als Fortschreitende[1]). Zu ihnen werden alle Männer gerechnet, welche die Stoiker als sittlich wertvolle Persönlichkeiten gelten ließen, ihnen gesellt sich jeder zu, der seine Begierden abzutun und nach der Vernunft sein Leben zu regeln bestrebt ist. Allerdings sind auch sie noch in Wahn und Torheit befangen, denn

[1]) προκόπτοντες Zeno I 234, Chrysipp III 510. 539. 691.

wem, der Erdenluft atmet, könnte es gelingen, Gefühl und Leidenschaft ganz in sich zum Schweigen zu bringen? Immerhin treten doch aus der Masse der Toren, die ganz für die Vernunft verloren sind, solche heraus, die wenigstens ein Streben nach ihr beseelt[1]. Die tief pessimistische Beurteilung aber des realen Lebens, die in einem so eigentümlichen Gegensatz zu ihrer optimistischen Auffassung des Weltganzen steht, verläßt die Stoiker auch hier nicht. Wohl soll der Mensch sich sorgsam prüfen, ob er alle Affekte abgelegt hat — selbst die Gesichte des Traums empfahl Zeno deshalb zu beobachten[2] — aber der Übergang von der Torheit zur Weisheit muß doch plötzlich und auf einmal stattfinden, da beider Sphären ganz getrennt sind, so daß auch das höchste Streben noch keine Annäherung an das Ideal verbürgt[3]. Damit steigern sich die Ansprüche, die auch nur an den bloßen Fortschritt gerichtet werden, und das Bild des Fortschreitenden selbst erhebt sich immer höher über das Leben in die Sphäre, wo nur das Ideal wohnt, um die Wirklichkeit jedes sittlichen Gehaltes entblößt unter sich zurückzulassen[4].

Dieser Differenzierung im Begriff des sittlichen Subjekts geht eine gleiche für den Begriff der Güter parallel, war doch hier der Standpunkt der Stoiker zunächst nicht weniger schroff und wirklichkeitsfeindlich. Alle Werte zerfallen in absolute Güter und Übel, die unter sich keine weitere Abstufung zulassen, denn nur die Tugend ist ein Gut, nur das Laster ein Übel; alle übrigen Gegenstände oder Verhältnisse stehen überhaupt außerhalb jeder Wertbeziehung. Eine feinere Gliederung, die Werte verschiedenen Grades zuließ, konnte hier von zwei verschiedenen Seiten her erfolgen. Entweder konnten gewisse Erscheinungen als zur Tugend nötig oder doch erwünscht, an deren absolutem Werte wenn auch nur teilweise partizipieren, oder das Gebiet der wertlosen Dinge konnte nach dem Grade seiner Gleichgiltigkeit in mehrere Bezirke abgesteckt werden. Beide Wege sind die Stoiker gegangen. Sobald die Tugend sich in das Getriebe des Lebens verflocht, mußte sie ihren Wert dessen Verhältnissen mannigfach mitteilen, da alles, was sie förderte, alles, was sie selbst gefördert hatte, aus der Sphäre des absolut Gleichgiltigen heraustrat und einen

---

1) Zeno I 232. 2) I 234.
3) Chrysipp III 539. 4) Vgl. III 510.

Abglanz von dem Lichte der Tugend erhielt. Gerade weil die Stoiker das Leben, statt es mit den Kynikern ausdrücklich zu negieren, der völligen Gleichgiltigkeit anheimgegeben hatten, konnte es nach dem Gebrauch, den das Subjekt davon machte, indirekt einen Wert erhalten; und einige jener gleichgiltigen Dinge zeigen ein engeres Verhältnis zur Tüchtigkeit, andere sind ihr unmittelbar feindlich. Sie sind zwar nicht selbst Güter oder Übel, da sie nicht selbst die Vernunft in sich tragen, aber sie sind doch der Natur entsprechend oder entgegengesetzt [1]. Jene heißen daher bei den Stoikern vorgezogene Dinge, diese verwerfliche [2]; sie besitzen neben dem für Tugend und Laster ganz Gleichgiltigen einen größeren Wert oder Unwert. Umfang und Inhalt dieser sekundären Güter ist leicht bestimmt; die naiven Werte, wie sie besonders das aristokratische Denken entwickelt hatte, treten hier wieder hervor, der Aristokratismus der Kyniker bleibt in der Stoa gewahrt. Seelische Vorzüge wie natürliches Talent und Begabung, körperliche wie Gesundheit, Stärke, Schönheit, und selbst äußere wie Reichtum, Ruhm und Vornehmheit gehören hierher, während mangelhafte Begabung, Krankheit, Schwäche, Armut und Niedrigkeit unter die verwerflichen Dinge fallen [3]. Diesen Werten gar keine Bedeutung beizumessen, erklärt Chrysipp einfach für Wahnsinn [4]. Obwohl z. B. der Gelderwerb an sich nicht zu den Gütern gehört, so kann ihm doch, da er die Möglichkeit zu erweiterter Wirksamkeit gibt, ein solch relativer Wert zukommen, und die Stoiker erkannten drei Arten eines anständigen Verdienstes an, den im Dienste eines Monarchen, den von Freunden und den aus dem Unterricht gewonnenen [5]. Ist es doch recht, daß jeder nach seinem Nutzen strebt, solange es ohne Benachteiligung anderer geschieht [6]. In einer etwas äußerlichen Auslegung ihrer teleologischen Metaphysik scheinen sie die ganze Natur um des Menschen willen vorhanden zu erklären [7]; so ist es das Naturgemäße, wenn der Mensch sich ihrer auch zu seinem Vorteil bedient, nur hat es mit Mäßigkeit zu ge-

---

1) Chrysipp III 140—46.
2) προηγμένα — ἀποπροηγμένα Zeno I 192—4, Chrysipp III 124—139.
3) Chrysipp III 127. 135 f.
4) III 138.
5) III 693, vgl. 685 f.
6) III 689.
7) Chrysipp II 1152—67, III 705. 714.

schehen[1]. Obwohl der höchste Wert einzig im Denken liegt und die Stoiker daher das beschauliche Leben des Weisen rühmen[2], so besitzt doch auch das politische seinen relativen Wert und die Teilnahme daran wird sogar, aus echt aristokratischer Denkweise, bis zu einem gewissen Grade gefordert[3]. Einen relativen Wert trägt endlich auch das Leben an sich, raten doch die Stoiker, ihm freiwillig ein Ende zu machen, wenn ihm die natürlichen Bedingungen zu einer vernunftgemäßen Gestaltung entwandt sind[4]. Dagegen stehen alle anderen Dinge, wenn überhaupt, so doch in einer so lockeren Beziehung zu Tugend und Laster, daß ihnen auch nur in diesem indirekten Sinne kein oder doch nur ein verschwindender Wert beigemessen werden kann[5]. Eine ähnliche Gliederung ergab sich, wenn man von dem Begriff des Gleichgiltigen selbst ausging. Es mußte als unmöglich erscheinen, Objekte, die einen starken Trieb erregten und von denen sich das Subjekt nur wie im Kampfe loszureißen vermochte, mit dem, was überhaupt den Willen nicht in Bewegung setzte, in eine Klasse der Werte zusammenfallen zu lassen. Hier konnte Chrysipp wieder einmal seine Gabe der Distinktion beweisen. Er schied aus der Gattung des Gleichgiltigen, das weder zu wählen noch zu fliehen ist, eine engere Gruppe derjenigen Dinge aus, die überhaupt keinen Trieb erregen, wie die Anzahl der Haare auf dem Kopf und dergleichen; erst sie fallen unter das völlig Gleichgiltige[6].

Waren so Subjekt wie Objekt des sittlichen Handelns in verschiedene Wertgruppen gesondert, so konnte der Begriff der sittlichen Tat selbst sich einer gleichen Entwicklung nicht entziehen. Gab es Menschen, die ohne Weise zu sein doch besser waren als reine Toren, gab es Werte, die ohne ein vollendetes Gut zu sein doch anderen vorgezogen werden sollten, so mußten auch Handlungsweisen anerkannt werden, die ohne die Reinheit der absoluten Tugend zu erreichen doch nicht sofort unter den Begriff des Lasters fielen.

[1] III 705—15.
[2] Chrysipp III 702—4.
[3] Zeno I 271, Chrysipp III 694—98.
[4] Zeno I 258, Chrysipp III 757—68, Widerspruch dazu freilich 760.
[5] Zeno I 192.
[6] III 118—21. Eine Dreiteilung III 122.

Selbst dieser starrste Gegensatz mußte sich lösen und einer reicheren Abstufung der Werte Platz lassen. Als das Geziemende hatte Zeno das tugendhafte Verhalten bezeichnet, weil es allein der Natur entsprach; wie nun aber Werte zugelassen wurden, die zwar nicht in der Vernunft ihren Ursprung haben, aber doch dem Naturgemäßen sich einfügen, so muß es auch Handlungen geben, die zwar den Charakter des Angemessenen besitzen, da sie sich dem zweckvollen Zusammenhang des Lebens äußerlich eingliedern, die aber doch nicht als tugendhafte gelten können, weil sie nicht aus der klaren Einsicht hervorgegangen sind. Alle Handlungen jener sittlich wertvolleren Persönlichkeiten, die zur Weisheit fortschreiten, werden hierher zu rechnen sein; ihnen ließ Chrysipp, der hier wohl zuerst strengere Scheidungen einführte, die Bezeichnung des Geziemenden, hob aber aus der Gesamtheit der geziemenden Handlungen die aus der vollen Einsicht der Weisen erwachsenen heraus. Sie hieß er vollkommen geziemend oder rechte Tat [1]). Erst dieser Begriff soll jetzt die wirklichen Tugenden umfassen. Das Geziemende kann äußerlich die gleichen Handlungen bezeichnen, aber sie sind nicht aus voller Einsicht in ihre wahren Gründe hervorgegangen [2]). Darum werden diese nur äußerlich richtigen Taten erst an ihren Folgen als wertvoll erkannt, während Tugend und Laster ihren Wert unmittelbar in sich selber tragen [3]).

Der technische Intellektualismus, auf dem sich das stoische Ideal letzthin aufbaut, verbindet es eng mit dem öffentlichen Leben seiner Zeit. So entschieden diese Ethik den Einzelnen auf sich selbst zurückweist und ihn aus allen äußeren Bedingungen von Staat und Gesellschaft lösen möchte, bei dieser bloßen Negation den objektiven Mächten gegenüber kann sie nicht stehen bleiben. Eine tatenlose Beschaulichkeit, wie der epikureische Weise sie erwünschte, verträgt sich nicht mit dem tätigen Charakter der Vernunft; sie darf jene objektiven Mächte nicht zu bloßen Mitteln herabsetzen, dem Einzelnen die Sicherheit des äußeren Lebens zu garantieren, da die Vernunft,

---

1) τέλειον καθῆκον oder κατόρθωμα Chrysipp III 494, 498—500. Über die Begriffe καθῆκον und κατόρθωμα vgl. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet, 1894, S. 193 ff.

2) III 501 f. 3) III 504.

anders wie das Gefühl, unmittelbar den Anspruch auf objektive und allgemeine Giltigkeit ihrer Normen erhebt. Die Forderung, sich am politischen Leben zu beteiligen, tritt daher trotz aller Verneinung der gegebenen Zustände entschieden an den Anhänger der Stoa heran, nur im Gemeinschaftsleben vermag sich die stoische Ethik ganz zu erfüllen, weil ihre Normen den Einzelnen sofort über sich selbst hinausweisen, daß er bestrebt sein muß, ihnen in der Gesamtheit Anerkennung zu verschaffen. Unter den realen Staaten aber erschien die Monarchie am meisten bestimmt, das Streben nach rationaler Gestaltung des Lebens zur Erfüllung zu bringen; Königsdienst erschien der Stoa mit dem Charakter des Weisen am leichtesten vereinbar[1]). Und manche ihrer Mitglieder haben Beziehungen zu den hellenistischen Herrschern gesucht und gefunden, um durch ihren Einfluß, soweit möglich, zur vernunftgemäßen Ordnung des Staates beizutragen. Der Drang nach Tätigkeit, der das aristokratische und nach ihm das kynische Denken beherrschte, ist zum mindesten in der Theorie auch der Stoa nicht verloren gegangen[2]).

In den Erörterungen der Stoa über die sozialen Organisationen schlingen sich wie fast immer bei den Griechen, die Fragen nach Wesen und Ursprung der Gemeinschaftsbildungen mit denen nach ihrem Wert und ihrer zu fordernden Gestaltung untrennbar durcheinander. Auch die Stoiker sind überzeugt, daß eine Einsicht in das Wesen des Staates ohne weiteres über die Richtung Aufschluß geben muß, in der seine Bestimmung zu suchen ist. Sie sind das um so mehr, als sie sich in der zwischen Sophisten und Sokratikern ausgefochtenen Debatte, ob der Staat nur einer willkürlichen Satzung seine Entstehung verdanke oder in der Natur gegründet sei, im Gegensatz zu Epikur, der sich auch darin als Schüler der Sophistik erwies, ganz auf die Seite der letztern Ansicht stellen und mit Plato und Antisthenes den natürlichen Charakter der Gemeinschaftsbildung behaupten. Ein doppelter Gedankengang führt von den Voraus-

---

[1]) Chrysipp III 693.

[2]) Politische Schriften der Stoiker werden uns mehrfach genannt, so schrieb Zeno noch als Schüler des Krates eine Politeia und später eine Schrift περὶ νόμου (Diog. Laert. VII 4). Mehrfach scheinen sie sich dabei gegen Plato gewandt zu haben. (Zeno I 260, Persaeus πρὸς τοὺς Πλάτωνος νόμους Diog. Laert. VII 36 und Chrysipp III 313 Arnim).

setzungen der stoischen Philosophie zu diesem Resultat. Die Vernunft ist obwohl in eine Vielheit von Individuen auseinandergelegt nur eine, wie die Wahrheit, die sie ergreift, für jedes einzelne Bewußtsein die gleiche ist. Sie verknüpft darum die Individuen unter einem allgemeinen Gesetz, und nur ihr, nicht der Furcht vor Strafe muß die Gerechtigkeit entspringen [1]). Ja da die Vernunft das Wesen des Menschen ausmacht, so ist das Allgemeine, welches als objektive Gewalt alle Individuen unter sich begreift, das eigentlich Ursprüngliche, dem sich die Einzelnen nur in ihren egoistischen Leidenschaften und Wahngedanken entfremdet haben [2]). Und das Streben dieser Vernunft ist darauf gerichtet, objektive Zweckzusammenhänge zu schaffen, sie läßt den Einzelnen keinen Augenblick in seiner Isolierung verharren, sondern legt sein Wesen darauf an, in der Gesamtheit eine zweckvolle Tätigkeit auszuüben. Daher werden alle Menschen durch eine natürliche Neigung zueinander getrieben, eine allgemeine Sympathie, der deutliche äußere Ausdruck ihrer gemeinsamen Natur, verbindet sie alle [3]). Daß die altruistischen Gefühle ursprünglich im Menschen begründet sind und nicht aus einer Reflexion über den eigenen Nutzen erst sekundär erwachsen, darauf legen die Stoiker besonderen Wert und suchen es aus der Liebe der Blutsverwandten, dem Streben aller, sich anderen nützlich zu machen, und ihrer Abneigung einander zu schaden, wie aus dem Vorhandensein einer selbstlosen Freundschaft zu erweisen [4]).

Ist aber die Gemeinschaft der Menschen als solche in der Natur gegründet, so nicht minder ihr rechtlicher Charakter. Nicht um die schrankenlose Willkür der Individuen zum gegenseitigen Schutz unter eine äußere Macht zu binden, sind Gesetze vorhanden, sondern das Recht wurzelt tief in der menschlichen Natur. Es ist nichts ihnen Fremdes oder gar Feindliches, es ist nur der konforme Ausdruck ihres eigenen Wesens, denn in der Vernunft ist uns ein unbedingter Maßstab unsrer sittlichen Wertung gegeben, nach ihm und nicht nach irgendwelchen gerade herrschenden Meinungen beurteilen wir, was recht und unrecht [5]). Wir nehmen für diese Urteile unserer Vernunft

[1]) Chrysipp III 313. [2]) Chrysipp III 343.
[3]) Barth, Die Stoa. 2. Aufl., S. 144 f.
[4]) Chrysipp III 340—48.
[5]) III 311 f.

unmittelbar eine objektive und allgemeine Giltigkeit an; dem gibt das Recht Ausdruck, indem es sie als äußerlich verbindliche Gesetze ausspricht. So ist das Gerechte und das Gesetz gerade so von Natur giltig wie die richtige Vernunft selbst, ja Recht und Natur sind eigentlich identisch [1]). Die rationale Gestaltung des Lebens, die durch die Natur des Menschen gefordert ist, tritt in der Rechtsordnung in die Erscheinung. Es versteht sich daher von selbst, daß nicht jedes gegebene Recht den Anspruch erheben darf, in der Natur begründet zu sein; dies würde die Konsequenz der sophistischen Doktrin sein, nach der der Machtspruch der Herrschenden die Norm des Rechts ist. Ein solches den Menschen nur aufgezwungenes Recht wird überall zu seinem Bruch herausfordern, da es keine innere Beziehung auf ihr eigenes, vernünftiges Wesen zuläßt [2]). Wenn auch die Stoiker das Gerechte mit dem Nützlichen identifizieren wollten [3]), so verstanden sie darunter alles andere eher als den Nutzen, den der Einzelne für den seinigen halten mag; vielmehr soll damit nur jene zweckvolle Gestaltung des Lebens bezeichnet werden, die aus der vernünftigen Tätigkeit erwachsen muß.

Weil nur der Weise die vollendete Vernunft besitzt, so ist er einzig der wahre Herrscher [4]). Im Anschluß an die kynischen Ideen, aber vielleicht stärker seinen technischen Charakter betonend, entwerfen auch die Stoiker das Bild eines idealen Staates. Die abstrakte Vernunft soll ihn ohne jede Rücksicht auf Herkommen und Wünsche des Einzelnen gestalten. Die Vernunft ist in allen die gleiche, und sie weist jeden Einzelnen unmittelbar auf die Gesamtheit hin, deshalb kennt der Staat der Stoiker nur Individuen, darin völlig dem Individualismus der Zeit sich anschließend. Aber diese Individuen besitzen nicht um ihrer selbst willen, wie im sophistischen Staate, Recht und Wert, sondern nur insofern sie Glieder einer die Gesamtheit umfassenden vernünftigen Ordnung sind. Der Einzelne wird damit unmittelbar auf die Gesamtheit bezogen; alle Untergliederungen, die dem Herkommen entsprechend Gruppen von Individuen begrenzen, gelten als überflüssig, weil die Vernunft sie nicht zu rechtfertigen

---

1) Chrysipp III 308 f.
2) III 319—22.
3) III 309. 310, vgl. Kleanthes I 558.
4) III 332.

scheint. So soll insbesondere die Familie abgeschafft werden, und alle Frauen sollen gemeinsam sein[1]). Mit einer wahrhaft kynischen Frivolität verfechten die Stoiker zumal auf diesem Gebiete die extremsten Ansichten, die jeder Sitte ins Gesicht schlagen, weil diese, wie sie meinen, eben nur herkömmlich, nicht vernunftbegründet ist, umso derber, als es sich bei ihnen nur um eine wirklichkeitsfremde Theorie handelt. Die Blutschande kann, da alle Menschen einander gleich und keine in engeren natürlichen Beziehungen zueinander stehen als zu anderen, als nichts irgend Verwerfliches gelten[2]). Daß mit der Familie das Privateigentum abgeschafft werden muß, versteht sich von selbst, ja die Stoiker überbieten hier Plato, indem sie überhaupt kein Geld in ihrem Staate zulassen wollen[3]). Alle Standesunterschiede sollen fallen, denn durch ihre Vernunft sind alle Menschen gleich und nur diese darf einen Gradunterschied zwischen ihnen begründen. Einen durch das Herkommen bevorrechteten Adel kann es in diesem Staate nicht geben[4]), und ebensowenig dürfen Völker oder Bevölkerungsklassen als Sklaven der anderen gelten, da nicht die Geburt, sondern nur die Torheit den Sklaven vom Freien scheidet[5]).

Mit diesen ganz revolutionären Tendenzen aber verbinden sich hier wie ähnlich bei Plato und Antisthenes stark reaktionäre, der Gegensatz zu dem extremen Individualismus, da jeder seinem Belieben folgte, bestimmt ja vornehmlich diese politische Reflexion. Einem allgemeinen Gesetz soll das Leben der Einzelnen wieder unterworfen und das Individuum wieder fester an die Gesamtheit gebunden werden. So nimmt auch das stoische Staatsideal bis zu einem gewissen Grade an den reaktionären politischen Bestrebungen teil, die wir seit dem Ausgang des fünften Jahrhunderts verfolgen konnten. Der Staat Lykurgs bleibt das bewunderte Vorbild[6]). Dieser Tendenz entspricht es, wenn mit der Familie und dem Eigentum die zwei Wurzeln des Individualismus ausgerissen werden sollen, wenn Zeno keine Tempel, Gerichte und Gymnasien in seinem Staate dulden wollte, die Stätten,

[1]) Zeno I 269, Chrysipp III 728.

[2]) Zeno I 256, Chrysipp III 743—6. Anderes Kynische Zeno I 253 f., Chrysipp III 747—53.

[3]) Zeno I 268.

[4]) Chrysipp III 349 f.

[5]) Chrysipp III 352—66.

[6]) Zeno I 260.

da vornehmlich Festesfreude, Ruhmsucht und Streitlust den egoistischen Trieb der Einzelnen immer von neuem aufstachelten[1]). Die Üppigkeit und der individuelle Reichtum der Moden soll einer gemeinsamen Tracht für Männer und Frauen weichen[2]). So wird der Eros, der den Sinn der Menschen zur Einheit verbindet, den Staat durchwalten und er in Wahrheit frei und sich selbst genügend sein[3]).

Wir kennen nur diese wenigen, in ihrer Verbindung nicht überall durchsichtigen Züge des stoischen Staatsideals und haben daher keine ganz feste Grundlage zu seiner Beurteilung; immerhin scheint es in seiner allgemeinen Bedeutung für die Entwicklung der politischen Reflexion verständlich zu sein. So manche weltferne und gewissermaßen nur ausgedachte Züge es als Erbe des Kynismus bewahrt hat, im Ganzen entspricht es doch den Zielen, denen das politische Leben der Zeit zustrebt, gibt doch beiden der technische Intellektualismus, die Rationalisierung aller Lebensformen ihre charakteristische Gestalt. Der Beamtenstaat, der keine Funktion des öffentlichen Lebens mehr den durch Stand und Herkommen dazu bestimmten Bürgern überläßt, sondern überall eine technische Vorbildung fordert, hat hier, wenn wir von den mancherlei Übertreibungen absehen, seine theoretische Begründung erfahren. Auf die Vernunft ist alles gestellt, einzig die Vernunft darf die Gliederung des Lebens bestimmen. Kein Stand soll vor dem anderen ein Vorrecht genießen, sondern einzig das Wissen den Zugang zur politischen Tätigkeit erschließen. Selbst Familie und Privatbesitz haben hier insofern nicht mehr die Bedeutung, wie für den alten Stadtstaat, dessen Verfassung in seinen Ursprüngen ganz auf den Geschlechtern ruhte, denn der Beamte tritt in seiner politischen Funktion in der Tat aus all diesen privaten Beziehungen heraus, um sich dem Ganzen einzugliedern, dessen Organ er ist und auf das sich allein seine Tätigkeit richtet, wie er von ihm auch allein die Mittel für seine Existenz empfängt. Der Staat, wie ihn der Rationalismus der Zeit auszubilden strebte, ist hier nur ins Extrem gesteigert begrifflich erfaßt, und wir können insofern den stoischen Satz verstehen, daß die beste Verfassung aus Demokratie, Königsherrschaft und Aristokratie

---

[1]) Zeno I 264—67. [2]) I 257.

[3]) I 263. Der aus dem aristokratischen Denken übernommenen Idee des Eros fügen die Stoiker nach Plato keinen wesentlich neuen Inhalt hinzu; vgl. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa, 1890, S. 287 ff.

gemischt sei [1]). Sie ist demokratisch, denn sie erkennt nur die in allen gleichmäßig angelegte Vernunft als Norm der politischen Rechte an, sie ist aristokratisch, denn sie hebt einen Stand der Wissenden und Beamteten über die Masse empor und übergibt ihm ausschließlich die Regierung, und sie ist monarchisch, denn die Einheit des Staates erfordert einen Mittelpunkt, in dem all seine Funktionen zusammengeschlossen werden.

Dies ist nicht das letzte Wort in der politischen Reflexion der Stoa, auch hier übt jene eigentümliche Doppelheit ihres Vernunftbegriffs, der zunächst das spezifisch menschliche Wesen bezeichnete, um sodann den gesamten Inhalt des Alls zu umspannen, seine Wirkungen aus. Aus den Forderungen der Vernunft hatten die Stoiker ein Idealbild des Staates entworfen, dem möglichst die Wirklichkeit anzugleichen die sittliche Aufgabe sein mußte; indem sich ihnen aber die Vernunft aus der Funktion des Sittlichen in das Substrat des Seienden umsetzt, wandelt sich unter ihren Händen die allgemeine Giltigkeit der sittlichen Forderung in eine reale Geltung. Der Vernunftstaat, der zunächst als sittliche Idee, die dem wirklichen zur Norm dienen soll, erfaßt war, erscheint nun als ein bereits bestehender, als reale Gemeinschaft aller vernünftiger Wesen. Die Vernunft verbindet sie zu einer Einheit, die als auf der Vernunft gegründet eine rechtliche heißen muß. Das natürliche Recht ist nicht mehr bloß die Norm für das positive, sondern ein in Wahrheit giltiges in der großen Gemeinschaft, die durch die Vernunft begründet wird. Jenseits aller empirisch gegebenen staatlichen und sozialen Gruppen gibt es eine Verbindung der vernünftigen Wesen, die den wahren Staat bezeichnet, weil in ihr der Zufall des Herkommens wie die egoistische Leidenschaft keine Rolle spielt [2]). Die göttliche Vernunft, die das All durchwaltet, gibt dieser Gemeinschaft ihr Recht, an dem sich jede besondere Rechtsordnung zu orientieren hat [3]). Wie es in Wahrheit nur ein Recht gibt, so schließen sich alle vernünftigen Wesen zu einer umfassenden Rechtsgemeinschaft in dem Weltstaate zusammen. Durch seine Vernunft

---

[1]) Chrysipp III 700.

[2]) Der Gedanke, daß dadurch Verpflichtungen jedem Menschen gegenüber erwachsen, gleichgültig ob er Freund oder Feind ist, liegt von hier aus sehr nahe; vgl Chrysipp III 340. 344.

[3]) Chrysipp III 314—26; vgl. Heraklit frg. 114 Diels.

ist der Mensch Weltbürger, Kosmopolites [1]), ein Begriff, der zunächst ganz wörtlich zu nehmen ist und daher nicht sowohl ein internationales Reich bezeichnet, sondern den Einzelnen sofort auf die Gesamtheit des Alls bezieht. Metaphysisch, nicht eigentlich politisch ist dieser Begriff zu verstehen, mochten immerhin schon die Antiken meinen, Zenos traumhafte Spekulation sei von Alexander verwirklicht worden [2]). Jene Spekulation selber machte nicht an den Grenzen der Erde Halt, sondern umspannte das Weltall, will sie doch das Leben des Einzelnen in dem metaphysischen Grunde des Seins befestigen, und ihn in eine unmittelbare Beziehung zu dem Göttlichen setzen. Götter und Menschen verbindet das Weltreich [3]), Zeus, des höchsten Weltenherrschers vernünftiger Wille, ist in ihm Gesetz [4]). Aber jener innere Widerspruch, der den Vernunftbegriff der Stoiker durchzieht, hindert sie schließlich doch, den Weltstaat mit dem gesamten Kosmos zu identifizieren; nur die eigentlich vernünftigen Wesen sollen ihm angehören, während die Tiere von seiner Sphäre ausgeschlossen bleiben. Zu ihnen steht der Mensch in keinem Rechtsverhältnis und kann sie daher einfach als Mittel zu seinen Zwecken gebrauchen [5]).

3. Die Auffassung des Menschen.

Das Problem der Individualität steht seit dem Ausgang des fünften Jahrhunderts im Mittelpunkte des Interesses. So einseitig es zunächst von seiner ethischen Seite her aufgefaßt wurde und sich in der Frage nach dem praktischen Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit erschöpfte, je mehr die gesamte Struktur des realen Lebens durch den Individualismus bestimmt wurde, umso mehr mußte es nach einer theoretischen Deutung verlangen. Aristoteles Weltbild ruhte durchaus auf diesem Begriff, und seine Metaphysik ist damit der begriffliche Ausdruck der Wirklichkeit seiner Zeit geworden. Dagegen zeigte Epikur auch darin die relative Armut seines Denkens, daß er, obwohl seine Ethik so ganz dem Rechte des Individuums galt, den

---

1) Zeno I 262, Chrysipp III 323. 336 f. Der Begriff selbst scheint sich zuerst bei den Kynikern zu finden: Diogenes bei Diog. Laert. VI 72 und Krates frg. 15 Diels, poetarum philosophorum fragmenta.

2) Zeno I 262. Die unpolitische Auffassung sogar noch bei Seneca de otio 31.

3) Chrysipp III 333—39. 4) III 316.

5) III 367—76.

Begriff der Individualität den Grundlehren seines Systems nicht einzuschmelzen verstand. Die Atomistik, die nur ein äußeres Nebeneinander einfachster und innerlich undifferenzierter Elemente der Materie anerkannte, mußte sich als völlig unfähig erweisen, der innerlichen Entfaltung der Individualität, die eine Vielheit der Elemente zur inneren Einheit verbindet, gerecht zu werden. Neben Epikur erweisen sich die Stoiker darin als die überlegenen, daß sie vollständiger und nach allen Seiten ihre Philosophie entwickeln und daher auch diesem Probleme eine besondere Aufmerksamkeit schenken. In der Vollständigkeit und dem umfassenden Charakter ihres Philosophierens, das alle Inhalte der Zeit dem Systeme eingliedern möchte, treten sie gleichberechtigt neben Aristoteles; und so streben sie danach, eine neue und selbständige Auffassung von dem Wesen der Persönlichkeit zu gewinnen, eine Aufgabe, die umso dringender wurde, je tiefer diese Schule in das kommende Jahrhundert des Hellenismus hineinreichte. Denn inzwischen hatte das Geistesleben sich weiter entwickelt, Tendenzen, die zuvor nur noch leise anklangen, traten voll hervor und gaben dem Individualismus eine neue und eigentümliche Prägung. Epikur, in dessen Ethik wir das rein innerliche Sein der Persönlichkeit, ein Leben in subjektiven Stimmungen und Bildern der Phantasie, zuerst eine Rolle spielen fanden, hatte damit das neue Persönlichkeitsbewußtsein wohl schon in den Kreis seiner ethischen Betrachtungen gezogen, eine allgemeine Deutung hatte er ihm nicht gegeben. Hier blieb der Stoa alles zu tun überlassen, denn in dieser neuen Entwicklung der Individualität konnte der aristotelische Begriff derselben weder psychologisch noch metaphysisch mehr genügen. Indem die Stoa ihn weiterzubilden versucht, führt sie, deren System erst im Laufe des dritten Jahrhunderts seinen Abschluß empfing, von den ethischen Systemen unmittelbar zum Hellenismus hinüber.

Die gesamte ältere Spekulation zerriß die Persönlichkeit in eine Doppelheit von Kräften, ja diese Spaltung griff oft so tief, daß sie der Persönlichkeit ein Bürgerrecht in zwei völlig voneinander getrennten Reichen sicherte. Sinnlichkeit und Vernunft galten damals als jene Funktionen, die ihrem Ursprung wie ihrer Bedeutung nach nicht aufeinander zurückgeführt werden konnten, und indem dieser psychologische und erkenntnistheoretische Unterschied in einen metaphysischen umgedeutet wurde, gehörte die Seele des Menschen zwei

verschiedenen Sphären an, die sich durchweg im Gegensatz zueinander befanden. Noch Plato stand völlig auf diesem Punkte; die Seele entstammt einem höheren Reiche des Jenseits, sie ist in ihrer Fesselung an den Körper in die Sinnlichkeit verschlagen, um allein durch ihre Vernunft an ihre wahre Herkunft gemahnt zu werden. Der Dualismus, der die gesamte ältere Weltanschauung beherrschte, gipfelte in dieser Auffassung der Persönlichkeit, die der Individualität als solcher überhaupt kein Recht einräumte, sondern ihre einzige Bedeutung in der Zugehörigkeit zu irgend einer allgemeinen Sphäre erblickte. Erst mit Aristoteles Philosophie trat hierin ein Umschwung ein; er lieh der Individualität als solcher Selbständigkeit und Substantialität und suchte dahin vorzudringen, sie als eine Einheit zu erfassen. Allerdings erwies er sich auch hier abhängig von den Begriffen der platonischen Philosophie und übernahm daher deren psychologischen Dualismus, indem er der Vernunft eine gesonderte Stellung neben der Sinnlichkeit einräumte. Aber er ließ diesen Dualismus nicht mehr bis in seine Metaphysik emporwachsen; Vernunft und Sinnlichkeit sind nicht mehr umfassende Reiche, an die der Einzelne sein Selbst ausgeliefert sieht, vielmehr besitzen sie Realität nur insofern sie im Individuum sich offenbaren, denn nur das Einzelne ist wirklich. Diese realistische Auffassung von der Einheit und Substantialität des Individuums mit dem von Plato übernommenen psychologischen Dualismus zu vereinigen, konnte für Aristoteles keine leichte Aufgabe sein. Er versucht sie zu lösen, indem er das Wesen der Individualität nicht in das Sein derselben, sondern in ihr Handeln und damit in den Zweck, den sie realisiert, verlegt. Einen bestimmten Zweck sucht jedes Wesen zu verwirklichen, das vernünftige, die Vernunft ganz in sich zu entwickeln; dieses Ziel prägt allen Momenten seines Daseins ihre Einheit auf. Wie tief dieser Begriff in den Voraussetzungen des vierten Jahrhunderts wurzelte, wie deutlich er die Grundstruktur des damaligen Lebens zum Ausdruck brachte, sahen wir früher[1]); jetzt gilt es darauf hinzuweisen, daß das Problem der Individualität damit doch nur eine äußerliche Lösung gewonnen hatte. Der Zweck, den das Individuum erstrebte, faßte die Elemente seines Bewußtseins nur zu einer äußerlichen Einheit zusammen; sie wurde ihm von außen

[1]) Vgl. oben S. 106 ff.

aufgeprägt, statt von innen entwickelt zu werden. Die innere Einheit des Bewußtseins, die all seine Inhalte verknüpft und durchgängig aufeinander bezieht, die alles geistige Leben von einem Zentrum aus sich entfalten läßt, war hier noch nicht erfaßt; nicht das innere Sein, sondern das äußere Tun wurde als bestimmend für das Wesen des Menschen angesehen.

Hier war der Philosophie eine Aufgabe übrig gelassen, deren Lösung umso dringender werden mußte, da dieses innere Leben des Geistigen sich erst in dieser Zeit ganz zu entfalten begann. Erst mit dem beginnenden Hellenismus fangen jene Tiefen zu leuchten an, und ein geistiges Leben, das sich von allem Äußerlichen unabhängig zu stellen weiß, beginnt üppiger zu wuchern. Diese neu erwachte Tatsache forderte von dem letzten umfassenden Systeme der Philosophie eine theoretische Deutung, die zum ersten Mal in die volle Innerlichkeit des Bewußtseins vordringen und die Einheit der Persönlichkeit in den Gründen seines eigensten Seins aufsuchen sollte. Die vom Kynismus übernommene ethische Tendenz mußte der Stoa helfen, diese Deutung zu finden, wollte doch keine Ethik so völlig wie diese die Persönlichkeit auf ihr eigenes Selbst und von allen äußeren Mächten unabhängig stellen. Während die Lehre Epikurs zuerst in dem freien Weben der Phantasie einen eigentümlichen ethischen Wert erkannt hatte, ihre theoretischen Voraussetzungen, die das Sein des Menschen ganz auf seine Gefühle gründeten und es damit wieder an die Objekte auslieferten, machte sie unfähig, dies Innerliche, das sie als Tatsache bereits entdeckt hatte, im Begriff zu erfassen. Dagegen besaß die Stoa, so wenig sie in den bloß subjektiven Stimmungen einen Wert für die Ethik anerkannte, doch in ihren ethischen Prinzipien die Mittel, dieser Innerlichkeit des Menschen gerecht zu werden.

Die Vernunft ist das Organ des Sittlichen, diesen ethischen Gedanken des Kynismus übernimmt die Stoa, und sie deutet ihn ins Psychologische und Metaphysische um, indem sie in der Vernunft die eigentliche Natur des Menschen erkennt. Nicht aus dem unbestimmten Wogen der Gefühle, nur aus dem vernünftigen Streben ist das Innere des Bewußtseins einheitlich zu erklären. Denn wie die Stoiker das Leben aus der Vernunft zugleich als ein mit sich übereinstimmendes Leben bezeichnen, weil die Vernunft es einem umfassenden Gesetze

unterwirft, so sehen sie auch psychologisch in der Vernunft die Grundkraft, in der die sonstigen Funktionen des Bewußtseins sich zusammenschließen. Die Seele ist eine Einheit, diese Lehre setzen sie zum ersten Male dem platonisch-aristotelischen Dualismus entgegen, sie aber kann nicht behauptet werden, wenn man mit Epikur die Vernunft aus der Sinnlichkeit ableitet, denn dann zerfällt die Seele in ein Konglomerat zusammenhangsloser Impressionen. Wohl unterscheiden die Stoiker neben der Vernunft, dem führenden Seelenteil, dem Hegemonikon, noch sieben niedere, an die verschiedenen äußeren Organe gebundene Funktionen, die fünf Sinne, das Sprach- und das Zeugungsvermögen[1]), aber sie lehren zugleich, daß alle Empfindungen jener Sinne erst in der zentralen Funktion der Seele zum eigentlichen Bewußtsein kommen. Die Empfindung gibt nur den äußeren Anlaß, der die Vernunft in Tätigkeit treten läßt, erst diese erhebt die Inhalte der Wahrnehmung ins Bewußtsein. Diese Auffassung aber, welche in der Vernunft nur das Zentralorgan des Bewußtseins erblickt, wird leicht von einer anderen verdrängt, die die Vernunft mit dem gesamten Umfang das Bewußtsein gleichsetzt; eine Unsicherheit, die schon in der stoischen Ethik hervortrat, da die Vernunft, die alle anderen Seelenvermögen sich unterwerfen sollte, doch zugleich als Substanz der Seele galt, wiederholt sich in der Psychologie. Dann erscheinen, wie es besonders Chrysipp in einem für alle Frühzeiten der Psychologie charakteristischen Intellektualismus ausführte, Wahrnehmungen und Gefühle selbst als Urteile[2]). Alles Bewußtsein wird als unmittelbare Äußerung der Vernunft aufgefaßt; die Herrscherrechte der Vernunft über das Bewußtsein verwandeln sich in eine Identität beider. Physiologisch wird deshalb die Seele von den Stoikern nicht mehr wie bei Plato an verschiedene Gebiete des Körpers verteilt gedacht, sondern sie ist an das Blut gebunden und hat im Herzen ihren zentralen Sitz. Chrysipp ruft für diese Ansicht mit Vorliebe Homer als Kronzeugen an, wie den Alten ja in der Tat die geistigen Funktionen in den inneren Organen des Rumpfes zu wohnen schienen. Von diesem Zentrum aus verbreiten sich Strömungen der eigentlichen Seelensubstanz, des

---

[1]) Zeno I 143; vgl. hierzu und zum folgenden Bonhöffer, Epiktet und die Stoa, 1890, S. 86 ff.

[2]) Chrysipp II 879 ff. III 456 ff. Doch unterschied sich Zenos Ansicht davon nicht wesentlich; vgl. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa, 1890, S. 265 f.

Pneuma, nach den verschiedenen Körperteilen, um deren psychische Funktionen auszulösen.

Mögen diese Ausführungen öfter in einen Materialismus abirren, der die Einheit des Bewußtseins vor allem in der Einheit des Körpers, an den es gebunden ist, gesichert glaubt und der uns als charakteristischer Zug der Stoa später noch zu beschäftigen haben wird, es ist damit allen älteren Versuchen gegenüber, das Wesen des Innenlebens begrifflich zu fassen, doch etwas völlig Neues erreicht. Es ist zum ersten Male die Einheit der Persönlichkeit nicht mehr in ihrem äußeren Tun und in dem Zweck, dem sich all ihre Inhalte zuordnen, sondern in der Einheit ihres Bewußtseins gesucht. Sie bezieht all seine Inhalte in einen durchgängigen Zusammenhang ein, auch die äußerlichsten Funktionen bedürfen einer Innervation aus den zentralen Teilen des Bewußtseins. Eine Wahrnehmung, die an die Sinnesorgane geknüpft bliebe, könnte niemals in den Zusammenhang des Bewußtseins einbezogen werden, nur indem der Eindruck sich zum Zentrum des Bewußtseins fortpflanzt, wird er wirklich zu einem bewußten, so daß in Wahrheit erst die Vernunft auch in der Sinnesempfindung die eigentlich auffassende Funktion ist[1]. Damit tritt hier zum ersten Male der Begriff des Ich deutlich hervor[2]. Das Subjekt faßt sich nicht mehr als eine bloße Summe von Einzelinhalten auf, die mehr oder weniger geordnet nebeneinander liegen, es begreift sich als die ordnende Funktion selbst, die allen gegebenen Inhalten als ein Selbständiges gegenübertritt, um sie zur Einheit zu ordnen, es begreift sich als diese innere Ordnung und Einheit einer Mannigfaltigkeit von Inhalten und stellt sich damit erst diesen in innerer Freiheit gegenüber. Eine innerlich verknüpfte Mannigfaltigkeit ist die bewußte Individualität, nicht mehr nur ein äußeres Streben nach einem einheitlichen Ziele. In der Einheit ihres Bewußtseins ist die Selbständigkeit der Persönlichkeit begründet.

Indem die Einheit des Bewußtseins als eine innerliche erfaßt wird, dringt der Blick in weit größere Tiefen des psychischen Lebens;

---

[1]) Vorbereitet ist dieser Gedanke der Einheit des Bewußtseins in dem aristotelischen αἰσθητήριον κοινόν, das aber nur für die Sinnlichkeit Geltung hatte, während die Vernunft dualistisch daneben trat.

[2]) Chrysipp II 884. 895.

zum ersten Male werden die Bewußtseinsvorgänge in ihrer Innerlichkeit begriffen und von innen heraus zu interpretieren versucht. Schon Aristoteles hatte das reiche Maschenwerk der mannigfaltigen Tugend- und Affektbegriffe zur Erfassung des geistigen Lebens herangezogen, aber diese Begriffe selbst blieben ihm in einer äußerlichen Sphäre haften; nach dem, was sie im System menschlicher Zwecke verwirklichten, nicht nach dem, was sie ihrem inneren Charakter nach eigentlich sind, wurden sie bestimmt. Von ihrer Peripherie, nicht von ihrem Zentrum aus sollten die seelischen Vorgänge verstanden werden. Erst die Stoiker suchen das Leben in innerlichen Phantasie- und Gefühlserregungen begrifflich zu fassen. Gewiß konnte dieser erste Versuch noch nicht überall gelingen, und zumal seit die Stoiker in ihrem Drang nach systematischer Abrundung überall auf feste Definitionen aus waren, mußten sie oft auf den alten äußerlichen Standpunkt herabsinken, der den Inhalt des Bewußtseins ergriffen zu haben glaubt, wenn er das Objekt bezeichnet, auf das er sich richtet.

Bei dieser frühesten innerlichen Auffassung des geistigen Lebens wurden die Stoiker auf eine Reihe psychischer Tatsachen und Verhaltungsweisen aufmerksam, die bis dahin unbeachtet geblieben waren, weil sie sich nicht unmittelbar in äußere Handlungen umsetzten. Zumal die Gefühle und ihre Verlaufsformen gaben ein fruchtbares Feld für neue Beobachtungen. Zur Psychologie der Gefühle hat diese Schule, welche die Ausrottung der Affekte forderte, weit mehr beigetragen, als die Epikurs, die auch hier ziemlich unfruchtbar blieb, obwohl sie den ausschließlichen ethischen Wert der Gefühle behauptete. Das innere Leben der Seele in Drang únd Erregung, Spannung und Beruhigung ist von den Stoikern, wie es scheint, zuerst apperzipiert worden. Der Affekt gilt ihnen als ein übermäßiger Drang der Seele, der sich daher dem geregelten Triebe der Vernunft entzieht [1]). Sie stellen eine ganze Reihe von Bezeichnungen für charakteristische Verlaufsformen der Gefühle auf, und reden so von Zusammenziehungen und Zerstreuungen der Seele, von Erhebungen und Senkungen, von Erniedrigungen und Lähmungen, von Bissen [2]). Die verschiedenen

---

[1]) Zeno I 205 f., Chrysipp III 377. 384. 479.

[2]) συστολαὶ καὶ διαχύσεις, ἐπάρσεις καὶ πτώσεις, ταπεινώσεις καὶ δήξεις, vgl. Zeno I 209, Kleanthes I 575, Chrysipp III 391. 466. 468 und dazu P. Barth, die Stoa,

Zustände der Erregung und Depression, der Spannung und Lösung sind in diesen Bildern nicht unzutreffend bezeichnet. Diese reichere psychologische Terminologie haben die Stoiker nicht selten auch für die Erfassung komplizierterer psychischer Phänomene fruchtbar zu machen gesucht, wenn auch hier in dem Bestreben nach handlichen Definitionen öfter die alte äußerliche Auffassung wieder eindringt und der Intellektualismus, der im Affekt ein Urteil sieht, störend zur Geltung kommt[1]).

Die Gedanken über das innere Leben des Bewußtseins gipfeln in einem Begriff, der für die Auffassung des Menschen bei den Stoikern eine besondere Bedeutung besitzt, in dem des Tonos, der Spannung. Indem alle Inhalte des Bewußtseins innerlich zur Einheit verbunden sind, entsteht ein eigentümliches Verhalten aller gegeneinander und gegen ihr Zentrum, eine innerliche Tiefe und Weite, die dem alten Seelenbegriff, dem all seine Inhalte in gleicher Höhenlage und einfach nebeneinander geordnet lagen, völlig fremd sein mußte. Dies Verhalten der Seele zu sich selbst fassen die Stoiker unter dem Bilde einer Spannung auf, ein Begriff, der am vollkommensten die Innerlichkeit des neu entwickelten Bewußtseins bezeichnet[2]). Die Seele kann aufgelöst oder fester gespannt sein. Da die Vernunft die Grundkraft und der Mittelpunkt der Seele ist, so bezeichnet ihre Herrschaft den Zustand der höchsten Spannung, der Affekt, der sich ihr entzieht, führt zu einer inneren Auflösung der Seele; wohlgespannte und abgespannte Seelen werden unterschieden[3]). Damit erscheint hier die Seele nicht mehr bloß als ein passives Behältnis für allerlei von außen ihr gegebene Inhalte, sie besitzt ein inneres Leben, das selbsttätig eine Mannigfaltigkeit von Inhalten zur Einheit zusammenschließt.

Damit ist schon der dritte charakteristische Zug der stoischen Psychologie bezeichnet, neben der Einheit und Innerlichkeit des geistigen Lebens hat sie zuerst entschieden seine Aktivität behauptet. Wohl hatte schon Aristoteles die Bedeutung der emotionalen Teile des

---

2. Aufl., S. 81 ff. Einige jener Ausdrücke brauchte möglicherweise auch Epikur, vgl. frg. 410 Usener und dazu oben S. 186 Anm. 3.

[1]) Vgl. die Listen der Affekte bei Arnim III 391—416. 431—42.

[2]) τόνος ψυχῆς scheint bereits der Kyniker Diogenes gebraucht zu haben, aber nur in der einfachen Bedeutung Stärke (frg. 26 Mullach).

[3]) Chrysipp III 473.

Seelenlebens für das praktische Verhalten erkannt, aber ihren Zusammenhang mit den rationalen nicht völlig geklärt, weit entfernt, daß er sie schon zu den konstitutiven Faktoren des Bewußtseins gezählt hätte. Bei den Stoikern dagegen tritt der Begriff des Triebes weit mehr in den Mittelpunkt der psychologischen Theorie, indem sie ihn der Vernunft, der zentralen Seelenfunktion, selber einschmelzen [1]). Die Vernunft selbst gilt ihnen als Streben, als innere Aktivität, die sich von dieser Grundkraft her dem gesamten Bewußtsein mitteilt. Gewiß bleibt auch hier im Einzelnen an der stoischen Lehre manches unklar, denn wie sie von der Vernunft, die den gesamten Inhalt des Bewußtseins umfaßt, einen im engeren Sinne vernünftigen Seelenteil abtrennt, so unterscheidet sie auch von dem Triebe, der mit der Vernunft alle Seelenteile durchdringt, einen spezifisch vernünftigen, dem sich widervernünftige Begehrungen entgegensetzen [2]). Aber deutlich ist doch, daß sie der Gesamtheit der Seelenfunktionen einen aktiven Charakter zuschreibt. Der älteren Zeit galt das Bewußtsein, weil es hier überall nur nach seinen objektiven Inhalten beurteilt wurde, als wesentlich rezeptiv; mochten Sinnlichkeit und Vernunft sich an verschiedene Sphären wenden, beide verhielten sich ihnen gegenüber passiv und ließen sich ihre Inhalte von außen geben. Selbst Platos Idealismus, der den Ursprung der Idee im Bewußtsein unabhängig von sinnlicher Erfahrung entdeckt hatte, wußte diese Tatsache nicht anders zu deuten, als daß die Seele sich an einmal geschaute und also von Außen empfangene Objekte nur erinnere, so weit war er davon entfernt, ihr eine spontane Aktivität zuzuschreiben. Dagegen durchdringt bei den Stoikern der Gedanke einer ursprünglichen Aktualität der Seele so völlig die psychologische Theorie, daß sie sogar in der Wahrnehmung, die allem älteren Denken als ein einfaches Gegebenwerden von Objekten erschien, ein spontanes Moment aufweisen. In der Sinnesempfindung als solcher sind eine Fülle von Eindrücken enthalten, die nicht auf die Stufe einer deutlichen Wahrnehmung sich erheben. Damit diese zustande komme, muß die zentrale Funktion des Bewußtseins spontan einen Eindruck aufgreifen und ihn von sich aus zu jener Klarheit emporheben, die ihn erst zu einer eigentlichen Wahrnehmung werden läßt; sie muß ihm, wie die

[1]) Chrysipp III 169—177.
[2]) Vgl. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa, S. 233 ff.

Stoiker sagen, ihre Zustimmung geben[1]). Erst in dieser Zustimmung der Vernunft, diesem aktiven Ergreifen des Eindrucks durch das Bewußtsein entsteht die Wahrnehmung, schon in ihr also offenbart sich die Spontaneität des Geistigen. Und das gleiche gilt für Gefühle, Begierden und Affekte, auch sie müssen, um wirklich in den Zusammenhang des Bewußtseins einzugehen, von der zentralen Funktion mit Bewußtsein ergriffen werden[2]). Die ethischen Wertbegriffe gelten als dem Bewußtsein ursprünglich eigen, sie sind ihm nicht von außen gegeben, sondern als angeborener Besitz eingepflanzt[3]).

Mit dieser Spontaneität des Bewußtseins ist seine Selbständigkeit und Freiheit unmittelbar gegeben; in diesen Momenten erst vollendet sich der neue Seelenbegriff. Früher, da man nur von außen übernommene Inhalte der Seele kannte, nicht diese selbst, löste sich das Bewußtsein ganz auf in die allgemeinen Sphären, die ihm seine Inhalte lieferten, es war aus sich herausgerissen und an fremde Mächte ausgeliefert. Aristoteles zuerst hatte die Selbständigkeit und Freiheit des Individuums behauptet, aber da er sein Wesen in den Zweck seines Tuns, nicht in das Innere seines Bewußtseins verlegte, so gab er es doch wieder an ein Äußeres hin, statt es in sich selbst zu begründen. Erst die stoische Philosophie hat mit ihrer vertieften Auffassung des Psychischen, die dessen Innerlichkeit und Aktivität erstmals erfaßt, die Möglichkeit gewonnen, die Selbständigkeit der Persönlichkeit innerlich zu begründen. Sie ist gewährleistet durch das Urphänomen des Lebens, das die Stoiker wie Epikur durch Beobachtung der ersten Regung der Lebewesen entdecken zu können glauben. In diesem ursprünglichen Trieb aber gehen alle Wesen darauf aus, sich selbst zu erhalten, das ihnen Gemäße zu ergreifen, das Schädliche abzustoßen[4]); das Streben nach Lust ist höchstens eine Folge des Strebens nach dem, was ihrer Natur entspricht. In diesem Trieb zu sich selbst, der alsbald mit Bewußtsein verbunden ist, manifestiert sich die Selbständigkeit des Individuums, seine Natur treibt es dazu, sich allem Äußeren und Fremden feindlich entgegenzusetzen und nur das sich anzueignen, was es mit seinem eigenen Wesen zu verschmelzen vermag. Durch diesen Drang der eigenen Natur erhält

[1]) συγκατάθεσις, vgl. Bonhöffer a. a. O. S. 123 ff.
[2]) ebd. S. 175. [3]) ebd. S. 192 ff.
[4]) Chrysipp III 178—184.

sich die Individualität in ihrer Selbständigkeit, sie offenbart sich in ihrer ursprünglichen Spontaneität, indem sie ihr Wesen nicht von außen empfängt, sondern allem Äußeren in freier Selbstbestimmung ihr eigenes Wesen aufprägt. Denn weil jeder passive Eindruck erst zu einem wirklichen Inhalt des Bewußtseins wird, wenn die Vernunft ihm beistimmt, so kommt der Persönlichkeit innere Freiheit zu. Wie Aristoteles sieht auch die Stoa das Wesen dieser Freiheit nicht in der Ursachlosigkeit, sondern glaubt sie genügend gewahrt, wenn die Ursache in der Persönlichkeit selbst gegründet ist[1]). Sie unterscheidet in diesem Sinne die Hauptursache von den nur mitwirkenden; diese sind freilich unserem Willen entzogen, wie denn Eindrücke gegeben sein müssen, damit nur überhaupt ein Bewußtseinsinhalt zustande komme, jene dagegen liegt in unserem freien Ergreifen eines Eindrucks, in unserer Zustimmung, durch die er erst unserem Bewußtsein sich eingliedert und eine Motivationskraft auszuüben vermag. In dieser Zustimmung aber verhalten wir uns mit spontaner Freiheit, unser Denken und Wollen ist uns nicht von außen aufgezwungen, sondern entfließt dem inneren Quell unseres eigenen Wesens. Aus der Freiheit der Persönlichkeit empfängt das Leben seine Bestimmung, aus der Freiheit der Persönlichkeit wird das Dasein gestaltet. So ist der Grund alles Lebens völlig in das Innere des Subjekts verlegt.

Die ethischen Werte, welche die Stoa aus dem kynischen Ideal entwickelt hatte, sind hier für die psychologische Betrachtung fruchtbar gemacht; die ethische Forderung wird zugleich als psychologische Tatsache aufgewiesen. Keine Richtung hatte so entschieden wie diese das Subjekt auf sich selbst gestellt und es seiner Unabhängigkeit von allen objektiven Mächten versichert, nur natürlich, daß von ihr zum erstenmal eine Auffassung der Persönlichkeit ausging, die deren inneres Sein in seiner Spontaneität und seiner allem Äußeren entzogenen Eigenmacht entdeckte. Dabei werden die ethischen Kategorien unmittelbar in psychologische umgedeutet. Die Vernunft, die das Leben bewußt nach einheitlichen Gesetzen gliedern soll, wird zur zentralen Funktion des Bewußtseins, die dessen gesamten Inhalt zur inneren Einheit verbindet; in der Einheit des sittlichen Gesetzes wird die Einheit des Bewußtseins entdeckt. Die sittliche Erhabenheit des

---

[1]) Chrysipp II 974 ff.

Subjekts über alle äußeren Mächte führt zur Erkenntnis der innerlichen Natur des Bewußtseins, das seine Inhalte nicht nur von außen empfängt, sondern zugleich von Innen entwickelt. Die Autonomie des ethischen Subjekts, das seine Gesetze nicht irgendwelchen objektiven Gewalten entlehnt, sondern sie selber sich vorschreibt, wird in die Spontaneität und Selbständigkeit des Psychischen überhaupt umgedeutet. Die Kraft und die aufs praktische Wirken gestellte Energie, welche dies Ideal von dem Menschen fordert, läßt das Seelenleben in seiner Aktivität und seinem willensmäßigen Charakter erkennen. In dieser Umdeutung des Ethischen ins Psychologische liegt wohl eine der größten Leistungen der Stoiker, jedenfalls eine Leistung, in der sie am meisten Originalität bewähren und künftige Lösungen der Probleme ahnend vorausnehmen. Die zuvor gefundenen ethischen Werte zu einer theoretischen Auffassung der Welt umzubilden, darauf ging das gesamte Streben der Zeit; wir begreifen, daß auf diesem Felde auch der Stoa die reichsten Erkenntnisse zuwuchsen.

Aber mit dieser Tat erreichen ihre Verdienste ihr Ende. Die metaphysische Ausdeutung des neugewonnenen Seelenbegriffs, die zu einer ganz neuen Lösung des metaphysischen Problems hätte führen müssen, übersteigt ihre Kräfte. Die schöpferischen Zeiten der Philosophie sind vorüber, sie vermag nicht mehr in neue Gebiete ungebahnte Wege sich zu eröffnen, sondern fühlt sich gebunden an die Richtungen und Linien, die eine ältere Zeit von stärkerer Originalität ihr vorgezogen hatte. Aristoteles war es noch gelungen, die neu erwachte Idee der Individualität zum Grunde einer originalen Metaphysik zu machen; die Stoiker greifen, wie sie nach einem metaphysischen Abschluß ihres Gedankenbaus verlangen, einfach auf die Ideen der alten ionischen Naturphilosophie zurück. In deren Weltbildern aber besaß das Individuum neben den allgemeinen die Welt konstituierenden Mächten keine selbständige Realität und keine ihm selbst immanente Bedeutung. Diese Weltbilder umzuschaffen, daß sie der Individualität einen Platz einräumten, dazu hätte es einer größeren Originalität des philosophischen Denkens bedurft, als sie die Stoiker besaßen; und zumal der in der Stoa ausgeprägte Persönlichkeitsbegriff mußte jenen älteren Gedankenbildungen im Innersten fremd bleiben, denn sie kannten alles Sein nur als ein äußerliches, physisch gedachtes und auch das Geistige nahmen sie davon nicht aus. Seine Innerlich-

keit und Spontaneität, wie sie die Stoa erfaßt hatte, fand hier keine Begriffe vor, die fähig gewesen wären, ihr Wesen zu deuten; in die Sprache dieser Metaphysik übersetzt, mußte sich das Innerliche wieder in ein Äußerliches, die spontane Aktivität in eine stoffliche Passivität zurückverwandeln, und die innere Einheit der Individualität in ein bloß physisches Beieinander sich auflösen.

Aber die Gründe, weshalb diese tiefen psychologischen Einsichten nicht zu einer völligen Umgestaltung auch des Weltbildes führten, liegen doch noch tiefer in den Voraussetzungen des stoischen Denkens selbst begründet. Die gleichen ethischen Ideen, welche die Stoiker befähigten, den Begriff der Persönlichkeit auf eine ganz neue Grundlage zu stellen, mußten ihnen verbieten, aus diesem Begriff die letzten metaphysischen Konsequenzen zu ziehen. Wir sahen früher, welch ein Zwiespalt ihre Ethik durchzieht, da sie von der autonomen Selbstbestimmung des Subjekts ausging, um zu enden bei dem allgemeingiltigen Gesetz, dem sich alles Individuelle unbedingt einzuordnen hatte. In der autonomen Vernunft selbst sind jene unbedingt und objektiv giltigen Normen gegeben, die das eben als frei erklärte Subjekt an eine allgemeine Macht wieder dahingeben. Seine Natur, die den Menschen über alles bloß natürliche Sein in die Sphäre freier Selbstbestimmung erhob, galt doch zugleich als mit der allgemeinen Natur identisch, sein sittlich freies Handeln sollte sich ganz dem natürlichen Sein wieder eingliedern. Dies ethische Verhältnis mußte auf die theoretische Auffassung herüberwirken. Wie die Idee der sittlichen Freiheit in die Spontaneität des Geistigen umgedeutet wurde, so die Idee des allgemeingiltigen sittlichen Gesetzes in ein allgemeines Substrat, in dem alles Einzelne nur eine abhängige Stellung zu behaupten vermochte. Die objektive Giltigkeit der sittlichen Forderung schien eine objektive geistige Macht vorauszusetzen, von der das Gesetz seine allgemeine Bedeutung entlehnt, indem es alles Einzelne nicht mehr bloß in einer gemeinsamen Ordnung, sondern in einer gemeinsamen Substanz zusammenschließt.

Der Einzelne sucht einen Halt am Ganzen und er glaubt ihn nur zu finden, indem er seine Selbständigkeit wieder an ein Allgemeines dahingibt. Die Vernunft, die das Bewußtsein des Individuums ausmacht, ist mit der allgemeinen die Welt erfüllenden Vernunft ihrem Wesen nach identisch, sie ist nur ein Teil von dieser, ein Verhältnis,

das die Stoiker in ihrem Materialismus beinahe wie das physischer Teile zum Ganzen auffassen [1]). Die Einheit, die von einem Zentrum aus die Individualität zusammenhält, wird gesprengt, und die alte Anschauung, die im Einzelnen nur den Durchgangspunkt irgendwelcher allgemeiner Sphären erblickt, tritt wieder hervor. Wie die Innerlichkeit der Individualität sich mit dieser Teilnahme an einer allgemeinen Substanz vertragen soll, danach darf nicht weiter gefragt werden, genug, all die tiefen Einsichten in das Wesen des Psychischen, welche die stoische Psychologie schon ergriffen hatte, scheinen vergessen, da die Metaphysik das Wort erhält. Ja es erscheint fast unbegreiflich, wie das Individuum unabhängig von seiner Bindung an einen Einzelkörper seine Selbständigkeit dem Allgemeinen gegenüber behaupten könne. Trotzdem nahmen die Stoiker an, daß die Seele den Tod überdauere, freilich nur bis zum Ende einer Weltperiode; nach Chrysipp sollten nur die Weisen dieses Geschickes teilhaftig werden [2]). Völlig den Einzelnen wieder aufzulösen ins Ganze, das bleibt schließlich doch die entschiedenste Tendenz dieser Philosophie, die wie keine andere die Individualität in ihrer Selbständigkeit erfaßt hatte.

4. Das Weltbild.

Daß alle Erkenntnis nicht in sich selbst ihren Wert trage, sondern dem Ethischen dienen müsse, dieser Gedanke blieb seit den Tagen des Sokrates in der Philosophie lebendig, er blieb es selbst dort, wo die theoretische Betrachtung wie etwa bei Aristoteles als der höchste Zustand gepriesen wurde, denn auch hier galt die Theorie nur als Vollendung der Sittlichkeit, um ihres ethischen, nicht um ihres wissenschaftlichen Wertes willen empfing sie jene Bedeutung. Stärker noch lebte diese Tendenz in der Strömung weiter, die von den Kynikern ausging und zu den Stoikern führte; die Verachtung des bloß theoretischen Wissens, die unbedingte Richtung auf praktisches Wirken war von den Kynikern so entschieden in den Vordergrund geschoben, daß diese Züge ihres ethischen Ideals von ihren Nachfolgern nicht getilgt werden konnten. Und so bleibt in der ausgebildeten stoischen

---

1) ἀπόσπασμα, Chrysipp II 633; vgl. Zeno I 114.
2) Zeno I 146, Kleanthes I 522, Chrysipp II 809--22.

Philosophie die Anschauung Grundsatz, daß alles theoretische Wissen sich der Ethik unterzuordnen habe und die Einsicht in die Zusammenhänge von Leben und Welt Wert nur besitze, insofern dadurch das sittliche Verhalten auf einem festeren Boden gegründet werde. Und doch kann nicht geleugnet werden, daß die wesentlichen und originalen Leistungen der Stoa diesem theoretischen Wissen gelten. So verwunderlich dies klingt, einer näheren Überlegung muß es doch fast natürlich erscheinen. Die Verachtung jeder Theorie war bei den Kynikern soweit gegangen, daß sie eine wirkliche Begründung ihres ethischen Wertes kaum versucht hatten; um jeder Forderung nach metaphysischer Erkenntnis aus dem Wege zu gehen, hatten sie sich dem sophistischen Sensualismus angeschlossen, unbekümmert darum, wie sich damit ihre streng rationale Ethik vereinigen sollte. Während ihr ethisches Ideal so vollständig nach allen Seiten entwickelt war, daß ihre Nachfolger es höchstens strenger begrifflich durchzubilden versuchen konnten, für die theoretische Grundlegung der Philosophie mußte noch alles erst geschehen. Kein Wunder, daß die Stoiker, dem Zuge der Zeit nach theoretischer Betrachtung folgend, hier das fruchtbarste Feld ihrer Tätigkeit fanden, daß sie, obwohl ihnen die Theorie nur als das Fundament der praktischen Philosophie galt, doch dem Ausbau dieser Fundamente die größte Aufmerksamkeit schenkten. Hatten sie das von den Kynikern übernommene Ideal fruchtbar gemacht zu einer vertieften Auffassung des Psychischen, wichtiger noch war ihr Versuch, von diesem Standpunkt aus die metaphysischen Probleme erneut zu lösen.

Von einer doppelten Voraussetzung geht das metaphysische Denken der Stoiker aus, die teils in ihrem ethischen Standpunkt teils in der allgemeinen Anschauung der Zeit begründet ist. Sie suchen die Welt zu deuten in einem Sinne, der die Gültigkeit jenes ethischen Wertes aus dem Wesen der Welt verstehen lehrt, aber sie erweisen sich dabei als rechte Kinder ihrer Zeit, deren realistischer Sinn auch ihnen natürlich ist und sie nur dem empirisch Gegebenen, das oft als ein rein körperliches gedacht wird, Wirklichkeit zugestehen läßt. Daher bleibt ihnen selbst der Sensualismus der Kyniker nicht fremd, seine realistische Tendenz lebt in ihrer Lehre fort, und nur seine skeptische jede Metaphysik negierende wird abgestoßen. Sie suchen ähnlich wie Epikur das Unmögliche möglich zu machen, und auf dem

Grunde einer sensualistischen und empiristischen Erkenntnistheorie eine Metaphysik zu errichten, ein Unterfangen, das hier noch kühner als bei jenem erscheinen muß, da selbst die ethischen Begriffe der Stoa sich gegen diese Umklammerung durch den Sensualismus sträuben, während er sich der epikureischen Gefühlsethik ohne Schwierigkeit einfügte[1]). Die Schwierigkeiten, die sich aus den Widersprüchen dieser zwei Voraussetzungen ergeben mußten, da ethisch nur das Rationale Geltung besitzen sollte, erkenntnistheoretisch dagegen nur das Sinnliche als Wirklichkeit anerkannt wurde, erklären den eigentümlichen Charakter der stoischen Metaphysik.

Diese Schwierigkeiten werden noch gesteigert, da die Stoiker in der Unselbständigkeit ihres eigenen Denkens ganz wie Epikur Anschluß an eines der gegebenen metaphysischen Weltbilder suchen. Auch sie wenden dabei ihre Blicke auf die große Zeit der theoretischen Metaphysik zurück und hoffen in der ionischen Naturphilosophie eine Auffassung der Welt zu finden, der sich das kynische Ideal harmonisch einfügt. Deren Rationalismus, der erstmals die Welt als eine vernünftig geordnete hatte verstehen lehren, sollte den ethischen Rationalismus theoretisch begründen, und so zieht eine natürliche Wahlverwandtschaft die Stoiker zu dem Denker hin, der als erster den Logos zum Prinzip des Philosophierens erhoben hatte, zu Heraklit. Während Epikur einer Weltansicht bedurfte, welche das Sein der Dinge als ein rein physisches auffaßte und sie damit zum bloßen Mittel für den Genuß des Subjekts herabsetzte, fordern die Stoiker vor allem eine Weltanschauung, die das Vernünftige als den Dingen immanent aufweist, um die Sittlichkeit, die ihnen mit dem Vernünftigen identisch ist, in dem Sein der Welt zu verankern. Rationalistisch war nun freilich, wenigstens ihrer Intention nach, fast die gesamte Naturphilosophie der Ionier begründet, aber keine hatte wohl den Gedanken, daß ein vernünftiges Gesetz die Welt beherrsche, so sehr betont als Heraklit, der ihn zuerst ausdrücklich formuliert hatte.

---

[1]) Von einem erkenntnistheoretischen Rationalismus der Stoa zu sprechen, wie es Bonhöffer, Epiktet und die Stoa S. 188 ff. tut, ist nicht richtig, denn die angeborenen Begriffe, welche die Stoiker anerkennen, sind lediglich ethischer Natur, die theoretischen Begriffe gelten ihnen durchaus als aus den Wahrnehmungen durch Vergleichung oder Zusammensetzung gebildet, vgl. Zeller, Philosophie der Griechen III 1[4]; 1909, S. 75 Anm. 2.

Und es kam noch ein zweites Moment hinzu, das die Stoiker der herakliteischen Metaphysik zutreiben mußte. Der rationalistische Gedanke war in den rein quantitativen Weltbildern, dem der Pythagoreer wie dem Demokrits, wohl mindestens ebenso deutlich hervorgetreten, aber da die Stoiker den metaphysischen Begriffen eine realistische Deutung gaben, nach der nur den sinnlichen Stoffen Wirklichkeit zukommen sollte, so ließen sich mit jenen Weltbildern die starken Wertunterschiede ihrer Ethik nicht wohl vereinen, da sie alles Sein in eine Summe gleichartiger Elemente auflösten. Die realistische ja materialistische Auffassung der Stoiker, die jedes Sein nur als ein physisches verstehen konnte, ließ sie ethische Qualitäten wie physische unterschieden denken; sie mußten daher an einer Metaphysik, welche die qualitativen Eigenschaften des Seienden bestehen ließ, Anlehnung suchen. Dieser Doppelheit der Bedingungen aber, unbedingte Behauptung der Rationalität der Welt und dabei doch Anerkennung der empirisch gegebenen Qualitäten als letzter Bestandteile derselben, entsprach wohl nur die Metaphysik Heraklits, ein Zeichen der Übergangszeit, der sie angehörte, da das metaphysische Denken eben erst den naiven Realismus abzustreifen und sich strenger auf die Bedingungen der Erkenntnis zu besinnen begann. Ob diese Momente freilich genügen, den Anschluß der Stoa an Heraklit völlig zu erklären, kann trotzdem bezweifelt werden; es gehört mit zu den Schwächen des philosophischen Denkens dieser Richtungen, daß bei dem Mangel eigener Originalität selbst die Auswahl der aufgenommenen Lehren etwas willkürlich und durch zufällige Umstände mit bedingt ist. Von allen naturphilosophischen Systemen der Ionier scheint außer dem abschließenden Demokrits, dessen Schule wir durch das ganze Jahrhundert hindurch verfolgen können, fast allein die Philosophie Heraklits sich einer gewissen und sogar wachsenden Verbreitung erfreut zu haben[1]). Die machtvollsten Denker der alten Zeit wirkten unmittelbar in die neue hinüber; daß ihre Lehren als ein lebendiger Inhalt in dem Bewußtsein der Zeit

[1]) Plato, Theaetet p. 179d ff. Danach bestand zwischen seinen Anhängern kein eigentlich schulmäßiger Zusammenhang, aber seine Ideen waren weit verbreitet. Mögen dabei, wie es nach dieser Stelle scheint, die skeptischen und eristischen Momente seiner Dialektik im Vordergrund gestanden haben, seine Schrift hat doch offenbar Leser gefunden, so daß auch seine Naturlehre nicht vergessen wurde.

sich erhalten hatten, mag einer der wesentlichsten Anlässe ihrer Erneuerung in diesen abschließenden Systembildungen gewesen sein.

Nur das Empirische hat Wirklichkeit, in diesem Gedanken verbinden sich die Stoiker ganz der Tendenz ihrer Zeit und stellen sich von vornherein in einen Gegensatz zu dem älteren metaphysischen Denken. Der sophistische Sensualismus der Kyniker, der die Wahrnehmung für die einzig ursprüngliche Quelle der Erkenntnis nimmt, hat auch für sie Gültigkeit, wenn sie sich auch sträuben, die Konsequenzen einer Anschauung zu ziehen, die mit der Anerkennung aller Wahrnehmungsinhalte als gleichberechtigter jede allgemeingültige Erkenntnis zerstörte. Es liegt aber in den Voraussetzungen ihres Realismus begründet, daß sie die Wirklichkeit nicht, wie es dem alten sensualistischen Gedanken entsprach, in der Wahrnehmung als solcher, sondern in dem realen Ding, dessen Erkenntnis durch die Wahrnehmung dem Bewußtsein vermittelt wird, begründet sehen. Nicht in der Vorstellung, sondern in ihrer Übereinstimmung mit dem Objekt ist die Wahrheit gegeben; nur die Vorstellungen, die den Gegenstand in vollendeter Klarheit wiedergeben, die ihn gewissermaßen völlig ergreifen, bieten eine wahre Erkenntnis. Man sieht, wie hier der Sensualismus auf eine ganz andere Basis geschoben ist; ursprünglich sollte er die Erkenntnis ganz ins Subjekt verlegen und mußte daher jede höhere Gültigkeit eines Eindrucks vor dem anderen leugnen, jetzt ist die Absicht des Erkennens durchaus auf eine Wirklichkeit der Dinge unabhängig vom Subjekt gerichtet, und die Wahrnehmung gilt nur als der nächste Weg, zu ihr zu gelangen. Darum wird nicht mehr dem unmittelbaren Wahrnehmungsinhalt Wahrheit zugeschrieben, sondern allein der von den Zufälligkeiten der Einzelwahrnehmung befreiten völlig klaren Vorstellung. Aus dem gleichen Grunde besitzt die Begriffsbildung hier eine höhere Bedeutung, als der strenge Sensualismus der Kyniker ihr zugestehen wollte, denn nicht in der gegebenen Ordnung der Wahrnehmungsinhalte ist das wahre Verhältnis der Dinge erkannt, sondern erst in der vernunftmäßig durch den Begriff gestalteten. Freilich da der Begriff dabei doch im Sinne des Sensualismus als eine rein subjektive auf Grund der Wahrnehmung geschaffene Gedankenbildung gilt, so mußte es den Stoikern schwer werden, ein Kriterium ihres Wahrheitsgehaltes zu finden. Sie unterscheiden zu diesem Zwecke zwischen den natür-

lichen oder allgemeinen und den kunstmäßig gebildeten Begriffen, jene sollen sich allen Menschen ohne weiteres aufdrängen und daher eine größere Gewähr ihrer Wahrheit bieten[1]). Eine erkenntnistheoretische Erklärung allerdings, wodurch diese vom Subjekt gebildeten Begriffe fähig werden, eine äußere Wirklichkeit abzubilden, suchen wir vergebens; sie kann nur von einer dogmatisch eingeführten Metaphysik aus gegeben werden.

Die allgemeinen Züge ihres Weltbildes übernehmen die Stoiker einfach von Heraklit. Die sinnlichen Qualitäten, Feuer, Luft, Wasser und Erde, sind ihnen die Grundstoffe alles Seienden; aus dem Feuer sind sie nacheinander hervorgetreten, wodurch die Welt entstand, ins Feuer werden sie am Ende einer Weltperiode zurückkehren, in ewiger Wiederkehr des Gleichen wechseln die Perioden der Welt zwischen Verbrennung und Wiedergeburt[2]). Da einzig das Körperliche Realität besitzt, so existieren nur diese vier Elemente, aus ihnen besteht alles Seiende und zumal das Geistige hat keine gesonderte Wirklichkeit. Als einen warmen Hauch bezeichnete schon Zeno die Seele[3]), sie wird von dem feinsten Stoffe gebildet, der am unmittelbarsten dem ursprünglichen Reiche des Feuers entstammt; auch als Ausdünstung faßte er sie, einen Ausdruck Heraklits erneuernd[4]). Und Chrysipp führte in drastischen Ausdrücken den Gedanken durch, daß nicht nur die Seele selbst, sondern all ihre einzelnen Inhalte, ja die Tugenden nichts anderes als sinnliche Körper seien[5]). In dem Blute verbreitet sich die Seele durch den ganzen Körper; und wie der Mensch in dieser an das Blut gebundenen Seele die Einheit seines Wesens besitzt, so wird die Welt durch das Urfeuer, das sich verwandelnd aber doch seinem Wesen nach unzerstörbar sie durchdringt, zur Einheit zusammengefaßt. Daß die Welt nur eine sei, diese Lehre setzten die Stoiker mit besonderem Gewicht der Anschauung der Epikureer, die unzählige Welten zuließen, entgegen[6]); die Einheit des Grundstoffes, der sich modifizierend in die verschiedenen sinnlichen Qualitäten übergeht, ver-

---

1) Chrysipp II 83.
2) Zeno I 97—109.
3) I 134—38. 4) I 139. 141.
5) II 773—800. 879 ff. III 85. 305—7.
6) Zeno I 97, Chrysipp II 530—33.

bürgt die Einheit der Welt. Dabei wirkt in etwas ihre Auffassung des geistigen Lebens schon hier ein; der Gedanke der Kraft, den sie der kynischen Ethik entnehmen, läßt sie auch das metaphysische Weltbild Heraklits in einem mehr dynamischen Sinne verstehen und das schöpferische Feuer als das tätige Prinzip dem bloß leidenden Stoffe gegenüberstellen [1]).

Denn dieses von Heraklit übernommene und dem realistischen Sinne ihrer Zeit entsprechend verstandene Weltbild gibt für die Stoiker nur den äußeren Rahmen ab, den sie mit einem ihren ethischen Ideen entnommenen Gehalte erfüllen. Wir sahen früher, wie die Ethik der Stoa in das Bestreben auslief, das Gesetz, das der Einzelne in seinem Innern fand, in seiner allgemeinen Gültigkeit zu erweisen; der Einzelne, der sich in dem sicheren Besitze seiner Vernunft autonom erklärt hatte, suchte doch einen Halt an einer objektiven Macht, auf die ihn das Gesetz seiner Vernunft unmittelbar hinwies. Einem Realismus, der alles Seiende für ein körperliches ansah, konnte die objektive und allgemeine Gültigkeit des ethischen Gesetzes in der Tat erst dann sicher begründet erscheinen, wenn es zu einem allgemeinen Sein hypostasiert war. Das Gesetz in der Natur zu finden, mußte daher das Bestreben der Stoiker sein. Sie konnten glauben, in Heraklits Worten hierfür einen Anhalt zu haben, wenn auch jene dialektische Zersetzung der Erscheinungswelt, in der die Philosophie des großen ephesischen Denkers gipfelte und in der erstmals der Logos über das empirisch Gegebene triumphierte, für sie keine Bedeutung besaß. Sie bezogen den Gedanken des Gesetzes in der Natur unmittelbar auf jene mit den sinnlichen Qualitäten arbeitende Kosmologie und erblickten in dem vorausgesetzten regelmäßigen Hervorströmen der Stoffe aus dem Feuer und ihrer Rückkehr zu ihm die Manifestation einer objektiven Vernunft. Dabei scheinen sie zunächst die Vernunft mehr nur in der gesetzlichen Ordnung des Universums erblickt zu haben, die durch das alles durchdringende Feuer geschaffen wird, aber allmählich triumphierte auch hier ihr extremer Materialismus und ließ sie den Logos einfach mit der Substanz der Welt, dem weltbildenden Feuer selbst, identifizieren [2]). Wie

---

[1]) Zeno I 85, Chrysipp II 300 ff.

[2]) Zeno I 110—114, Chrysipp II 633—45; vgl. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften II, S. 198 ff.

die Vernunft aus der Norm für das individuelle Bewußtsein sich in seinen substantiellen Gehalt verwandelte, so erfüllt sie nun als Urgrund alles Seienden den gesamten Kosmos. Die Vernunft des Einzelnen ist nur ein Teil der allgemeinen, ihr Gesetz besitzt eine unbedingte Gültigkeit, weil es mit dem Wesen des Alls identisch ist.

Eine Vernunft durchwaltet den Kosmos; ein doppelter Gedanke, älteren Ideengängen entnommen, ist hier bewahrt. Deutlich knüpft die Stoa an die kosmologischen Systeme an, die den Logos in der Natur fanden, weil ihre Gesetze sich dem logischen Denken erschlossen. Aber der Begriff des Weltgesetzes erleidet dabei eine bezeichnende Wandlung. Damals galt die Welt als gesetzlich geordnet und in sich vernünftig, weil die Vernunft in ihr Wesen einzudringen vermochte und sie im Begriff wieder aus sich herausstellte. Dieser idealistische Grundgedanke ist jetzt verloren gegangen, für ihn hat der realistische Sinn der Zeit kein Verständnis mehr; und so wird die Weltvernunft zu einem besonderen Wesen, einer metaphysischen Substanz hypostasiert, von der die individuelle nur ein Teil ist. Das Verhältnis des denkenden Bewußtseins zur Welt hat sich damit in sein völliges Gegenteil verkehrt. Einst hatte sich die Vernunft souverän erklärt und von sich aus durch ihre Begriffe Ordnung in der Welt geschaffen; jetzt gilt diese Vernunft als eine bloße Wirkung der allgemeinen, die als das einzig ursprüngliche Sein das Weltall durchdringt. Die Begriffsmetaphysik ist in einen dogmatischen Realismus verschlungen. Ist das Gesetz der Welt nur durch die Vernunft zu erfassen, so muß es, folgern die Stoiker, auch von der Vernunft gewirkt sein; nur weil der Grund der Welt selbst ein vernünftiger ist, vermag die Vernunft sich in ihr zurechtzufinden. Damit ist das Akzentverhältnis, durch das der Einzelne seine Stellung zur Welt betont sieht, völlig verschoben; der Sieg des Subjekts über die Welt hatte sich in der alten rationalen Metaphysik manifestiert, jetzt hat sich das aus der Vernunft geschaffene Weltbild wieder zu einer objektiven Macht entwickelt, die als eine äußere und seinem Willen entzogene über dem Menschen lastet. Das Gesetz, in dessen Auffindung die Vernunft über das Gegebene triumphierte, kehrt sich wider seinen eigenen Schöpfer und drückt dessen Dasein auf die Stufe eines abhängigen Gliedes in dem großen notwendigen Weltzusammenhang herab.

Hier reiht sich unmittelbar ein zweiter Ideengang an. Die gesamte ethische Richtung, die von Sokrates ausgegangen war, wollte das Individuum, das sich allen Banden von Staat, Religion und Sitte entwandt hatte, wieder einem allgemeinen Gesetze unterwerfen. Der Ruf nach Rückkehr zu den alten gebundeneren Zuständen, der am Ausgang des fünften Jahrhunderts sich so vernehmlich erhoben hatte, klang lauter oder abgedämpfter fast in allen ethischen Schulen nach, in keiner wohl so kräftig als in der kynischen. Der attische Geist, der in ihr am reinsten sich ausprägte, gab ihr diesen aus echt attischem Denken geborenen Gedanken mit auf den Weg. So völlig das ethische Prinzip auf die Vernunft und damit im Individuum begründet wird, sein Sinn ist doch die Negierung der Individualität. Diese Tendenz bleibt in der Stoa lebendig; dem ionischen Individualismus Epikurs gegenüber hält sie an dem attischen Gedanken fest, daß alles Einzelne allein durch Eingliederung in ein sinnvolles Ganze seine Bedeutung empfange. Aber nach einer alten Vorstellung wird von den Griechen das staatliche und soziale mit dem Gesetze der Natur verknüpft; schon bei den Ioniern des sechsten Jahrhunderts hatte sich der Ruf nach der Dike erhoben, und da er in der Politik jener wilden Zeit ungehört verhallt war, in der Betrachtung der Naturgesetzlichkeit seine Befriedigung gefunden [1]. Schon damals begann der Mensch sich in seinem Tun nicht mehr nur auf die staatliche Gemeinschaft, sondern auf den gesamten Kosmos zu beziehen, nicht dem staatlichen, sondern unmittelbar dem kosmischen Gesetze wollte er die Norm seines Verhaltens entnehmen, da ihm jenes seine Giltigkeit nur von diesem zu Lehen zu tragen schien. Ganz am Ende der attischen Entwicklung trat uns der gleiche Gedanke in Platos Gesetzen wieder entgegen, abermals schlossen sich Staats- und Naturgesetz zur inneren Einheit zusammen und der Staat erschien als ein Kosmos im Kleinen [2]. Jetzt ist die Beziehung auf die staatliche Gemeinschaft immer stärker zurückgetreten und die Hoffnung, die alten natürlich erwachsenen Rechtszustände zu erneuern, ist in dem Drange der Gegenwart verstummt. Da muß das Streben, dem Einzelnen an einem Ganzen einen Halt zu finden, eine neue Richtung einschlagen, die

[1] Vgl. Bd. I, S. 56 ff.
[2] Bd. I, S. 534 f.

ihm in jener Gleichsetzung von politischem und kosmischem Gesetze an die Hand gegeben war. Das Denken bezieht den Einzelnen jetzt über alle beschränkten staatlichen Bildungen hinaus auf das Weltganze, dessen gesetzmäßigem Wesen er sich mit seiner Vernunft harmonisch eingliedern soll. Das Problem, das die Entwicklung des attischen Geistes dem Denken gestellt hatte, wie Individualismus und allgemeingiltiges Gesetz miteinander bestehen könnten, löst die Stoa durch Rückgang auf die ionische Spekulation, und sie verbindet damit als abschließendes System dieser spekulativen Richtung ähnlich wie Plato, nur weniger selbständig, die beiden triebkräftigsten Tendenzen der älteren Zeit. Nur in sich selbst kann der Einzelne das Gesetz wiederfinden, das er als ein äußeres verloren hat, seine Vernunft lehrt es ihn, aber sie lehrt es zugleich als ein allgemeines Weltgesetz anerkennen. Damit wandelt sich das Innere abermals in ein Äußeres, und was das Subjekt in seiner Selbstbestimmung gefunden hatte, tritt ihm von neuem als eine heteronome Macht entgegen.

Dabei bleibt diese Macht ihm aber im Innersten verwandt. Nicht in ein totes und ihm innerlich fremdes Getriebe der Stoffe sieht der Mensch sich verschlagen; die eigene Seele findet er in dem Weltall wieder, ein Geist, dem seinen gleich, diktiert ihm das Gesetz seines Handelns. Die Stoiker heißen diese die Welt durchwaltende Vernunft auch Gott und kehren damit in gewisser Weise zu der ursprünglichsten Weltanschauung der Griechen zurück. Es ist die dritte und höchste Ausprägung, die ihr Weltbegriff erfährt, indem er zu der materialistisch-naturphilosophischen und zu der ethischen noch die religiöse Idee hinzufügt. Das Feuer, das als belebende Vernunft den Kosmos gestaltet, ja sein gesamtes Sein in sich schließt, darf als das Absolute Gott genannt werden, ihr Materialismus hindert die Stoiker nicht, Pantheisten zu werden[1]). Sie laufen damit die Linie der Reaktion bis zu ihrem letzten Ende zurück, ruhten doch in dem Willen der Gottheit ursprünglich alle Maße des Lebens, die als objektive Normen das Dasein der Menschen ordneten und beschränkten; ihnen sich wieder einzufügen, hieß die ethische Forderung. Die Stoa deutet sie im Sinne der ionischen Philosophie, aber indem sie dabei die Vernunft zu einer objektiven Weltsubstanz hypostasiert, kann sie unmittel-

[1]) Zeno I 153—164, Kleanthes I 537, Chrysipp II 1021—60.

bar damit den primitiven Standpunkt verknüpfen. Mit engen Banden hält die Gottheit wieder alles Dasein umklammert und nichts kann sich ihrem Wirken entziehen. Alles Individuelle hat neben ihr keinen Bestand; der Einzelne, der so kühn sich dem religiösen Grunde des Lebens entrafft hatte, wird wieder ganz an ihn zurückgegeben, sein Wesen löst sich in die absolute göttliche Substanz auf. Indem der Kosmos als von göttlichem Geiste erfüllt ja mit ihm identisch betrachtet wird, erneuert sich der alte Glaube, daß jedes Geschehen vom göttlichen Willen gewirkt sei, und wie es der alten attischen Vorstellung entsprach, nach der das göttliche Leben als ein unbestimmtes noch nicht in die Maße konkreter Persönlichkeiten gefaßtes die Natur durchflutete, so gilt dem Stoiker die Gottheit als eine allgemeine und jeder grobe Anthropomorphismus muß von ihr entfernt gedacht werden. Nur bestimmter wird die Idee der Einheit des Kosmos betont, eine einheitliche Gottheit, nicht unzählige selbständige Wesen durchwalten ihn; Gott und Welt sind identisch. Und die göttlichen Wirkungen sind nicht willkürliche, da sie nicht mehr in das Belieben einer halb individuellen Persönlichkeit gesetzt sind; Gott und Naturgesetz sind identisch, nach strenger Notwendigkeit vollzieht sich sein Wirken.

Die Stoiker haben diesen Zusammenhang mit dem naiven Glauben ihres Volkes bewußt gesucht. Sie besaßen eine richtige Schätzung für den ethischen Sinn der mythologischen Anschauung; und da auch sie glaubten, daß die Sittlichkeit des Menschen in ihrer Geltung nur zu erweisen sei, wenn ein absoluter göttlicher Geist als normgebende Macht über allem Einzelwollen throne, so mußten sie von hier leicht einen Weg zu der Bildersprache der Mythologie finden, die damit zum ersten Male bewußt bloß als solche gefaßt wird. Der alte Götterglaube, den die Naturphilosophie aus theoretischen Gründen verworfen hatte, soll um seines ethischen Gehaltes willen rehabilitiert werden. Etwas Ähnliches hatte schon Plato versucht, schon er hatte die Waffen des naturphilosophischen Denkens, die so lange gegen die Religion gewandt waren, in den Dienst ihrer Verteidigung gestellt. Aber in Platos Geist rauschte noch der Strom alter Religiosität in ursprünglicher Lebendigkeit fort, er übernahm daher gewisse Glaubensinhalte fast unmittelbar, indem er sie nur leise durch seine ethische Tendenz modifizierte. Bei den Stoikern ist dieses direkte Verhältnis unterbunden, sie stehen jenseits des großen Risses, der den griechischen

Geist zerspaltete, und stellen sich in ihrem extremen Realismus ganz auf den Boden der Naturphilosophie, die das Göttliche aus der Welt verbannt hatte. So ist ihnen nur noch reflexionsmäßig ein Zugang zu den alten Glaubensvorstellungen möglich. Aber das Streben, sich dem populären Denken anzuschließen, um weit ihre Wirkungen ins allgemeine Bewußtsein zu erstrecken, wie die reaktionären Tendenzen ihrer Ethik, mußten die Stoiker auf eine Erneuerung der Volksreligion hinweisen, um den Willen des Einzelnen durch das wirksamste Mittel zu binden, wo die vernünftige Einsicht versagte. Ihre religiöse Weltansicht, die obwohl pantheistisch doch nach den Prinzipien ihrer Naturphilosophie eine Auswirkung der einen göttlichen Substanz in einer Vielheit göttlicher Wesen zuließ, parallel der Zerlegung der feurigen Grundkraft in eine Vielheit von Einzelkräften, stand in der Tat der Volksreligion, wie wenigstens die Reflexion sie auffassen mußte, näher als es zunächst scheinen mochte. Und endlich ließ sich der Rückgang dieser späten Weltanschauung auf die früheste auch theoretisch aus ihren eigenen Voraussetzungen rechtfertigen; Vernunft und Bewußtsein flossen den Stoikern in der theoretischen Auffassung des geistigen Lebens noch in eine kaum geschiedene Einheit, die Vernunft in allen Äußerungen des Geistes nachzuweisen, mußten sie daher bemüht sein. Da alles Leben von der Vernunft gewirkt war, mußte es sich auch als übereinstimmend mit den Forderungen der Vernunft erweisen lassen.

Platos Dialoge zeigen uns, wie verbreitet die allegorische Deutung der Götter- und Heldensage im populären Denken, das im Homer den Quell aller Wahrheit erblickte, gewesen ist; schon die Kyniker hatten diese Art aufgenommen und sie vererben sie auf die Stoa. Die rationalistische Mythendeutung war von den Sophisten erstmals kunstmäßig ausgebildet worden, auch sie wird von den Stoikern aufgegriffen, aber während jene dadurch den Mythus zerstören wollten, wird sie diesen zum Mittel, ihm eine Stelle in ihrem System zu bewahren. Die eine göttliche Urkraft heißt ihnen Zeus, der höchste Gott, ihre verschiedenen Äußerungsweisen werden den niederen Göttern gleichgesetzt [1]). Auch die Lehre von den Dämonen wollen sie gelten lassen, da jede Seele durch ihre Vernunft an dem Göttlichen teil hat;

---

[1]) Zeno I 160. 167—170, Kleanthes I 535—47, Chrysipp II 1061—1105.

besonders hochstehende Geister ragen durch ihre Natur in die Sphäre der Heroen empor. Die Lehre von der Unsterblichkeit schloß sich hier an, wenn sie auch in dem ursprünglichen Systeme der Stoa keine besonders wichtige Rolle gespielt zu haben scheint[1]). Und selbst die Mantik, zu der die Philosophie am schwersten hatte ein Verhältnis gewinnen können, findet hier ihre philosophische Rechtfertigung; da alles nach strenger Vorherbestimmung sich vollzieht und alles in einem inneren Zusammenhang steht, muß sich die Zukunft aus bestimmten Zeichen der Gegenwart enträtseln lassen[2]). Die praktische Auslegung des Mythus, die man nicht deshalb verurteilen darf, weil sie von seinem ursprünglichen Sinne weit abführt, denn ihn will sie gar nicht suchen, die praktische Auslegung, die den Mythus um seiner ethischen Werte willen bewahren möchte, wird von der Stoa zum ersten Male in umfassender Weise geübt. Diese Stellung zum Mythus ist höchst wichtig und folgenreich; hier zuerst, seit der Zusammenhang mit dem mythologischen Denken völlig abgerissen ist, wird der Mythus doch bejaht und versucht, ihn bewußt auch dem höher entwickelten Denken einzugliedern. Damit erwacht eine Tendenz, die weithin die Folgezeit beherrschen sollte; der griechische Geist sucht wieder einen Anschluß an die ursprünglichen Quellen seines Volkstums zu gewinnen.

Aus dem notwendigen inneren Zusammenhang alles Geschehens, der aber als ein von dem göttlichen Geiste gewirkter zugleich als ein vernünftiger gilt, begründen die Stoiker die Möglichkeit der Mantik; das Naturgesetz fällt ihnen mit dem vernünftigen Willen Gottes zusammen. Damit bringen sie ein Problem, das seit alters das religiöse Bewußtsein beschäftigt hatte, zu einer eigentümlichen Lösung. Der Glaube an das Walten bewußter Wesen, die nach ihrem individuellen Willen das Leben lenken, und die Idee einer strengen aus den natürlichen Bedingungen der Welt herfließenden Notwendigkeit hatten am tiefsten die Gegensätze innerhalb der älteren Weltanschauung bezeichnet; mythologisches und philosophisches Denken traten sich nirgends schärfer entgegen als hier. Dabei aber stand jener Gegensatz für beide unter einer eigentümlich verschiedenen ja entgegengesetzten

---

[1]) Zeno I 147, Chrysipp II 809—22. Vgl. Barth, Die Stoa, 2. Aufl., S. 92 f.
[2]) Zeno I 173 f., Kleanthes I 550, Chrysipp II 939—44. 1187—1216.

Beleuchtung. Das religiöse Bewußtsein sah in dem Wirken der Götter, deren Denken und Wollen es dem seinigen gleich wähnte, einen ihm unmittelbar verständlichen Sinn; dagegen fand es überall da, wo eine unbewußte Macht das Leben bestimmte, mochte sie noch in der Sprache der Religion als Schicksal, mochte sie wissenschaftlich als Naturgesetz bezeichnet werden, nur ein blindes ihm unbegreifliches und daher sinnloses Geschehen. Unter dem Willen der ihm wohlbekannten göttlichen Gewalten hatte es sich sicher und ruhig geborgen gefühlt, die starre äußere Notwendigkeit schien ihm etwas Kaltes und Fremdes zu besitzen; gegen sie, die keine sittlichen Werte anerkannte, empörte sich sein ethisches Gefühl. Ganz anders verteilte das philosophische Denken die Akzente. Ihm galt das Wirken jener mythologischen Wesen, gerade weil es an einen individuellen Willen gebunden war, als zufällig willkürlich und sinnlos; wer wollte die Launen dieser Mächte nachrechnen? Hing das Leben von ihrem Willen ab, so mußte es einen jähen unvermittelten und unbegreiflichen Charakter annehmen. Demgegenüber erschien die Notwendigkeit der Natur als das Feste und Gewisse, ihre Gesetze behielten jenseits aller Schwankungen individuellen Beliebens ihre unbedingte Gültigkeit, nur sie erlaubten, auch das Leben des Menschen auf einen festen Boden zu gründen, nur durch die Einsicht in ihre unverbrüchliche Notwendigkeit konnte er sein Dasein einem festen Maße eingliedern.

Es ist bezeichnend, daß das ethische Denken in diesem Gegensatz sich von vornherein mehr auf die Seite des religiösen Bewußtseins geneigt hat, ihm hatte nur das Vernunftgemäße die Geltung eines Gesetzes, und alles mechanische Geschehen blieb ihm daher auf der Stufe eines bloß zufälligen Daseins haften. Selbst Epikur, der sich am engsten der alten Naturphilosophie angeschlossen und alles Sein in ein physisches aufgelöst hatte, konnte sich dieser Betrachtungsweise nicht entziehen, die physische Notwendigkeit war ihm zugleich absolute Zufälligkeit, die Ananke floß ihm mit der Tyche zusammen[1]). In diesem wie es schien unüberbrückbaren Gegensatze fanden erst die Stoiker einen Ausgleich, indem sie die einander widerstreitenden Ideen einfach miteinander identifizierten. Sie behaupten die Unverbrüchlichkeit des Naturgesetzes und damit die starre Notwendigkeit,

[1]) frg. 375 Usener.

mit der alles nach den unentfliehbaren Bestimmungen des Geschicks geschieht; aber da ihnen Natur und Gott, Stoff und Vernunft in eine Einheit zusammenfließt, so dürfen sie in dieser Notwendigkeit zugleich das Walten eines bewußten Willens und eine göttliche Vorsehung erblicken. Die feindlichen Gedankenreihen werden miteinander versöhnt, der Wissenschaft wird die Notwendigkeit des Naturgeschehens zugegeben, aber zugleich das religiöse Bewußtsein durch die Lehre von der Vorsehung, die nach vernünftigen Ideen das All durchwaltet, befriedigt. Mechanische Notwendigkeit, Schicksal und Vorsehung, diese bisher disperaten Begriffe sind hier in eins gesetzt und müssen der Stoa in gleicher Weise dazu dienen, die Vernunft und das Gesetz in der Welt zu behaupten [1]). Die Hypostasierung der Vernunft selbst zum Gesetz des Weltgeschehens gibt dem Chrysipp dabei einen charakteristischen Beweis für die durchgängige notwendige Verknüpfung aller Dinge ein. Jede Behauptung ist wahr oder falsch, sie kann aber ihre Wahrheit nur daran erweisen, daß sie die Tatsachen verknüpft, wie sie in der Wirklichkeit verknüpft sind, aus der Bedingung ableitet, welche ihre reale Ursache ausmacht. Würde eine Veränderung demnach ohne Ursache sein, so könnte sie in keinem Satze ausgesprochen werden, der wahr oder falsch ist. Da dies aber alle Sätze sind, so hat alles seine Ursache und geschieht nach strenger Notwendigkeit [2]); der scheinbare Zufall beruht nur auf der beschränkten Einsicht des Menschen, der die gesamte Kette der Ursachen nicht zu überblicken vermag [3]). Da aber diese Notwendigkeit der Welt keine ihr von außen aufgezwungene ist, sondern aus der ihr immanenten Vernunft sich entwickelt, so ist alles Weltgeschehen zugleich ein freies; wie die Vernunft dem Menschen ein Gesetz auferlegt, aber ihn in seiner Befolgung erst zum Bewußtsein seiner wahren Freiheit führt, so ist die Welt selbst, die ganz von Vernunft und Gesetz durchwirkt ist, innerlich frei in ihrer Notwendigkeit.

Indem die Stoiker die Inhalte der Religion ihrer Philosophie eingliedern, werden sie ähnlich wie Plato dazu gedrängt, spekulativ ihre Wahrheit zu erweisen; die beiden Grundvoraussetzungen des religiösen Bewußtseins wollen auch sie gegen eine aufklärerische und skeptische

[1]) Zeno I 172—6, Kleanthes I 527, Chrysipp II 912. 951.

[2]) Chrysipp II 952—55, ähnlich 956—8.

[3]) II 965—73.

Philosophie mit den gleichen Waffen des philosophischen Denkens verteidigen. Die Existenz des Göttlichen und seine Güte, diese zwei Probleme waren es, die schon Plato beschäftigten und die er einer Zeit zum Trotz bejahte, welche an dem Dasein der Götter oder doch an ihrer Fürsorge für den Menschen verzweifelte[1]). Die Stoiker nehmen diese Fragen auf, aber freilich bewegt sich ihre Betrachtung in einer weit äußerlicheren Sphäre als die platonische, wenn sie sich auch inhaltlich öfter mit dieser berührt. Es entspricht ganz der technischen Auffassung des Lebens, wie sie den Stoikern aus ihrem ethischen Intellektualismus erwuchs, wenn Chrysipp aus der Einrichtung der Welt, die alle menschliche Schaffenskraft übersteige, auf das Dasein eines höheren göttlichen Wesens schließt, durch dessen Macht die Welt gestaltet ist, ein Wesen, das nach der Ordnung der Welt als ein vernünftiges gedacht werden muß[2]). Auch die Allgemeinheit der Gottesverehrung scheinen die Stoiker ähnlich wie Epikur zum Beweis der Realität ihres Gegenstandes herangezogen zu haben. Viel wichtiger aber mußte ihnen der Erweis der Güte Gottes erscheinen, denn in den Voraussetzungen ihres Systems war für das Böse in der Tat keine Stelle; da die Vernunft und Gott alles Sein bestimmen, ja mit ihm identisch sind, so scheint die Existenz des Unvollkommenen einfach unmöglich[3]). Es mußte den Stoikern also gelingen, das empirische Böse so zu deuten, daß es mit der notwendig vorauszusetzenden Vollkommenheit der Welt in Einklang gebracht werde; ist ihre Weltanschauung von der Idee der Vollkommenheit der Welt ganz durchdrungen, so gipfeln ihre religiösen Ausführungen in dem Problem der Theodizee[4]). Ein ethischer, ein logischer und ein metaphysischer Gedanke laufen hier nebeneinander her. Zunächst bezeichnen die Stoiker das Böse als notwendiges Mittel zum Guten, indem es den Bösen bestraft, den Schwankenden abschreckt und den Guten durch Übung in seiner Überwindung immer mehr im Guten befestigt. Das Böse ist also in Wahrheit nur ein Mittel zum Guten; und dieser Gedanke Heraklits von der Identität der

---

[1]) Vgl. Bd. I, S. 531 ff. [2]) II 1011—20.

[3]) Daß ein Vers des Kleanthes (I 557 v. 17) das Böse dem Willen der Gottheit entziehen und dem Unverstand der Toren zuschieben möchte, kann wohl nur als eine dichterische Entgleisung gelten.

[4]) Vgl. Chrysipp II 1168 ff. und dazu P. Barth, Die Stoa, 2. Aufl., S. 62 ff.

Gegensätze bestimmt ganz die zweite logisch gerichtete Ausführung. Die Gegensätze bedingen einander, das Böse ist nur der notwendige Kontrast zum Guten, ohne den auch das Gute nicht ein solches sein würde. Aber damit mochte immerhin die allgemeine Existenz des Bösen auch in einer vollkommenen Welt gerechtfertigt scheinen, das sittliche Gefühl, das an der Ungerechtigkeit des Geschicks im einzelnen Anstoß nehmen mußte, wenn es Glück und Unglück oft im äußersten Gegensatz zur sittlichen Würdigkeit verteilt sah, konnte dadurch noch nicht befriedigt sein. Hier tritt ergänzend der metaphysische Gedanke ein, welcher sich als der eigentlich zentrale erweist, insofern die beiden anderen in ihm begründet sind und ihn nur von einer bestimmten Seite her beleuchten. Was schon Plato angedeutet hatte, führen die Stoiker aus: die Übel des Einzelnen heben sich im Ganzen auf, sie widerstreiten so wenig der Ordnung des Ganzen, daß sie vielmehr als durch diese bedingt angesehen werden müssen. Nur im Hinblick auf das Ganze darf die Welt als eine vollkommene angesehen werden; diese Vollkommenheit aber fordert als ihren Gegensatz auch das Unvollkommene als integrierenden Teil, nur an ihm kann sie sich als das Gute erweisen.

In die Idee von der Vollkommenheit der Welt klingt die Philosophie der Stoa aus, sie steht in der teleologischen Betrachtung ganz auf der von Sokrates ausgehenden Linie. Die Zweckmäßigkeit der Welt zu erweisen, haben sich die Stoiker besonders angelegen sein lassen[1]); der technische Intellektualismus, auf dem sie ursprünglich ihr ethisches Ideal begründeten, läßt sie auch die Welt in einem Sinne auffassen, der sie zum Spiegelbild der sozialen Struktur ihrer Zeit macht. Wie das Leben sich ganz nach rationalen Zweckgedanken gliedern soll, so erscheint die Welt als eine technisch vollkommene Ordnung, wie ein wohlregierter Staat oder ein gut konstruiertes Kunstwerk. Mag dabei diese Teleologie öfter auf ein etwas niedriges dem populären Denken nahestehendes Niveau herabsinken, indem einseitig der Mensch in den Mittelpunkt gerückt und die Natur nur als eine für ihn nützliche Einrichtung angesehen wird[2]), daneben bleibt doch der Grundgedanke in seiner ursprünglichen Reinheit und Höhe gewahrt. In der Welt manifestiert sich eine objektive Ver-

[1]) Chrysipp II 1106 ff.
[2]) II 1152—67.

nunft, sie ist daher ein vollkommen zweckmäßiger Organismus, in dem jeder Teil dem anderen und schließlich dem Ganzen dienen muß und das Böse jede absolute Giltigkeit verliert, da es nur noch als notwendiges Mittel zur Erreichung des Guten erscheint. Der Optimismus des griechischen Denkens, das sich den Glauben an die Vernunft und damit an das Gute nicht wollte rauben lassen, so tiefe Schatten auf seinen Weg fallen mochten, feiert in diesem letzten Systeme noch einmal seine höchsten Triumphe.

Ähnlich der Philosophie Epikurs gelangt auch die stoische zu einem Resultat, das ihrem Ausgangspunkt in allem Wesentlichen direkt entgegensteht. Die Widersprüche der stoischen Philosophie, über die schon die Alten sich so sehr aufhielten, daß Plutarch eine ganze Schrift aus ihnen zusammenstellen konnte, ordnen sich letzthin alle einem großen und allgemeinen Widerspruch unter, der als ein unvermittelter Gegensatz diese Lehre durchzieht und sie an einem Punkte enden läßt, der ihre ursprüngliche Position einfach negiert. Aus der Verneinung des realen Lebens war die kynische Ethik erwachsen, und die Stoiker hatten diesen Gedanken begrifflich entwickelt, indem sie ihr Ideal in solch reinen Zügen herausarbeiteten, daß nichts Empirisches mehr ihm anhaftete, aber auch seine Erfüllung im realen Leben unmöglich erschien. Das Leben ist ganz der Torheit anheim gegeben und ein Weiser ward in ihm noch niemals erfunden, eine Vermittlung zwischen beiden Sphären aber erkennt die Stoa nicht an. Die Wirklichkeit ist die Sphäre des absolut Unvernünftigen und daher Schlechten. Dies war der erste Klang, der uns aus der stoischen Lehre entgegentönte, ganz anders dagegen lautete der letzte Akkord, mit dem sie uns entließ. Alles Wirkliche ist vernünftig, denn einzig der Vernunft kommt Realität zu und alle Gestaltungen des Seienden sind ihre Manifestationen, darum ist die Welt gut und das Sittliche bestimmt ihr gesamtes Wesen. Der pessimistische Eingang dieser Philosophie löst sich in die Harmonien eines hohen Optimismus auf. Wir haben gesehen, wie dieser Umschlag von den Voraussetzungen des stoischen Denkens aus mit einer gewissen Notwendigkeit erfolgen mußte. Indem die Stoa ihr Ideal so hoch über das Leben erhob, daß es in ihm selbst keine Stelle mehr fand, glaubte sie doch zugleich seine Giltigkeit nicht anders erweisen zu können, als indem sie

es in den Gründen des Seins befestigte, sie vermochte die absolute Geltung des Wertes nicht anders zu deuten, als indem sie ihn zu einem absoluten Sein hypostasierte. Je mehr das Ideal, um es in seiner Reinheit herauszuarbeiten, allem Relativismus des empirischen Daseins entrückt war, umso dringender schien seine Gleichsetzung mit dem Absoluten gefordert. Gerade der scharfe Gegensatz zwischen Ideal und empirischer Wirklichkeit mußte ein realistisches Denken, wie das der Stoa, das alles Sein nur nach Art des Empirischen auffassen konnte, dahin drängen, die ideale Wirklichkeit mit dem absoluten dem empirischen zugrunde liegenden Sein zu identifizieren. So bedingen sich die beiden einander in ihrem Resultate völlig widersprechenden Positionen wechselweise, zwischen Weltverneinung und Weltbejahung schwingt das stoische Denken hin und her, lebt doch in jener vollen Ablehnung des Empirischen als der Sphäre der Torheit unmittelbar der Glaube an ein Ideal höchster Vernünftigkeit.

In dieser Entwicklung zwischen Gegensätzen erweist sich die stoische Philosophie als das genaue Widerspiel der epikureischen, die nur im umgekehrten Sinne die gleichen Zielpunkte der Entwicklung durchlaufen hatte. Epikur ging aus von der unbedingten Bejahung des empirischen Lebens und seiner Werte, die sich unter dem Begriff der Lust zusammenfaßten, und er endete bei dem Gedanken der Sinnlosigkeit des Seienden, die als einzig erstrebenswertes Ziel die Flucht in das Nichts bestehen ließ. Genau an diesem Punkte nimmt die Stoa die Gedankenentwicklung auf, indem sie mit der Idee der absoluten Torheit beginnt, in der ebenso die Nichtigkeit des Seins gegeben ist, da ja Vernunft und Sein identische Begriffe sind. Epikurs Philosophie endet mit der Vernichtung der Individualität, die Stoiker beginnen mit der Torheit der Menschen, d. h. mit ihrer nur scheinbaren Individualität. Die Negation des naiven Lebens, die sich als Konsequenz des Epikureismus ergab, bildet die Voraussetzung der stoischen Lehre, aber sie findet aus dieser Verneinung eine neue Bejahung. Durch Besinnung auf die Vernunft, auf das Allgemeine, wird der in sich vernichtete Individualismus überwunden, aus der Zerstreuung in seine Gefühle und Impressionen sammelt sich der Geist zur Vernunft zurück und findet hier den sicheren Grund, der das Individuum in dem Zusammenhang des Alls befestigt. Aus der Mannigfaltigkeit der Welt sich zu dem Einen und

Ganzen hinzufinden, dies Sehnen des griechischen Geistes ist in der stoischen Philosophie von neuem erfüllt. Damit aber endet die Stoa bei einer vollkommenen Weltbejahung, von der Epikur seinen Ausgang genommen hatte, und der Kreis dieser Gedankensysteme läuft in sich selbst zurück, nur hat sich die naive Weltbejahung Epikurs in der Stoa zu einer bewußten gewandelt. Während Plato und Aristoteles als Philosophen in absoluter Vollendung dastehen und beider Lehren, völlig in sich abgeschlossen, den gesamten Gehalt des Lebens ihrer Zeit erschöpfen, Epikur und Stoa bedingen einander und ihre Philosophien runden sich nur verbunden zur Einheit ab. Gemeinsam aber umspannen sie den gesamten Umfang des hellenistischen Geistes.

Das vierte Jahrhundert gipfelte in der aristotelischen Philosophie, in der es seinen begrifflichen Ausdruck fand, wohl wurzeln auch epikureische und stoische Philosophie noch in dieser Zeit und deren Tendenzen bestimmen ihren Charakter, aber sie stehen zugleich an der Pforte des Hellenismus und prägen daher bestimmter als alle vorangehenden Philosophien schon dessen Wesen aus. Es war kein Zufall, daß sie vor allem die führende Stellung im hellenistischen Geistesleben einnehmen sollten, mußte es doch seinen Charakter durch sie im voraus gedeutet finden. Wir sahen im vierten Jahrhundert den Nährboden des Hellenismus; alle entscheidenden Geistesrichtungen, die diesen beherrschen sollten, sind damals schon ausgebildet, sie brauchten nur entschiedener und in den neuen Reichen weniger durch überkommene Lebensformen gehemmt in die Wirklichkeit übergeführt zu werden. Kein Wunder daher, daß dies auf lange hinaus letzte Jahrhundert von noch eigener Schöpferkraft begrifflich den geistigen Gehalt der hellenistischen Zeit vorwegnahm und ihr Wesen theoretisch in einer Tiefe erfaßte, zu der ihr eigenes zaghafter gewordenes Denken nicht mehr vorzudringen vermochte.

Wir haben früher gesehen, wie schon im Laufe des vierten Jahrhunderts jener technische Charakter, der die äußere Struktur des Lebens bestimmte, seine Rückwirkungen auf das Geistesleben zu äußern begann, indem er es einem völlig irrationalen Wuchern von Gefühl und Phantasie preisgab, Züge, die im Hellenismus selbst noch stärker hervortreten sollten [1]). Diesem eigentümlichen Doppel-

[1]) Vgl. oben S. 59 f.

charakter, der sich zu widersprechen scheint und doch innig zusammenhängt, geben in ihrer Verbindung stoische und epikureische Philosophie den begrifflichen Ausdruck. Das Streben der Zeit, rational alle äußeren Gestaltungen zu durchdringen und sie in objektiven vernunftgemäßen Zweckzusammenhängen zu sichern und zur Einheit zusammenzuschließen, findet in der Lehre der Stoa von der objektiven alles Sein durchdringenden und ordnenden Vernunft ihre Deutung. Ein objektiver und allgemeiner Geist, an dem die Einzelnen zwar teilhaben, doch ohne sein Wesen auszumachen, hat sich entwickelt und tritt ihnen als eine äußere Macht entgegen. So weit dieser stoische Gedanke in die Anfänge der geistigen Entwicklung zurückzugreifen scheint, indem er die alte mythologische Weltansicht nur abstrakter gefaßt erneuert, er nimmt doch zugleich die künftige Entwicklung voraus und spricht begrifflich aus, was in dem Leben der Zukunft als wirklich hervortreten sollte. Vergangenheit und Zukunft sind in diesem höchst fruchtbaren Begriff zusammengeschlossen, gesättigt von dem Vergangenen geht er mit dem Künftigen schwanger. Staat, Gesellschaft und berufliches Leben des Hellenismus wird uns überall diesen rationalen Charakter zeigen, der den Einzelnen ganz in seine Ordnung hineinzwingt, so daß er eine selbständige Stellung neben der Macht dieses objektiven Geistes nicht zu behaupten vermag. Was aber innerhalb der stoischen Begriffswelt als ein Widerspruch erschien, die völlige Torheit des empirischen Lebens neben dem einzigen Sein der Vernunft, das erschließt sich uns jetzt als das umso treuere Spiegelbild der Wirklichkeit. Gerade weil diese Gestaltung des Lebens dem Einzelnen alle objektiven Zwecke abnimmt, gelingt es ihm nicht mehr sein Dasein nach einem allgemeinen Gesetz zu gliedern; er ist unrettbar dem irrationalen Element des Seelenlebens preisgegeben. Einzig von den Antrieben des Augenblicks, wie sie ihm durch die momentanen Eindrücke und ihre Gefühle vermittelt werden, läßt er sich noch bestimmen. So versinkt er in jene Sphäre der Torheit, in der nicht mehr die Vernunft sondern die widervernünftigen Geistesfunktionen regieren. Das Haften an der sinnlichen Welt, das Verlorensein in ihre Einzelheiten und Nichtigkeiten, dies bezeichnet in der Tat den Charakter des persönlichen Lebens der Zukunft, dies umspannt der stoische Begriff der Torheit. An diesem Punkt knüpft sich unmittelbar die Lehre Epikurs an. Sie

gilt ausschließlich diesem persönlichen Leben, das jede allgemeinere soziale Bildung für an sich wertlos und nützlich einzig zum Schutz der Individualitäten ansieht. In dem subjektiven Dasein ist alles Leben beschlossen, das Streben nach lustvollen Eindrücken, die Flucht vor schmerzlichen gibt ihm seinen einzigen Inhalt. Aber dies Leben sollte sich in sich selbst verzehren; was uns in der Wirklichkeit entgegentreten wird, die innere Vernichtung der ganz auf sich selbst eingeschränkten Persönlichkeit, das entwickelt die epikureische Philosophie als notwendige Konsequenz ihrer Voraussetzungen. Die verfeinerte Sensibilität des Menschen wollte nur noch in dem Aufhören der Unlust ein Lustgefühl anerkennen, einzig die Unlust ist ein positiver Zustand, in der Furcht vor ihr, die unaufhaltsam den Menschen dem Nichts entgegenreißen muß, erschöpft sich der Inhalt des Lebens. Machtvoll trat der objektive Geist als ein vernünftiger zu dieser Zeit in die Erscheinung, doch unter seiner Übergewalt versank alles persönliche Geistesleben in leere Nichtigkeit.

Fünfzehntes Kapitel.

Die Skeptiker.

Epikureismus wie Stoa haben innerhalb des Hellenismus selbst keine tiefergreifende Entwicklung mehr durchgemacht, so sehr sie ihrem Gehalte nach als die typischen Philosophien dieser Zeit in Anspruch genommen werden müssen, aus dieser selbst sind ihnen keine reicheren Anregungen erwachsen. Darin stehen sie gegen eine dritte Lehre zurück, die freilich an systematischer Vollständigkeit und Geschlossenheit sich nicht entfernt mit ihnen messen kann, aber vielleicht gerade darum auch in der Reflexion einer philosophisch wenig begabten Zeit eine lebendige Weiterentwicklung erfahren konnte. Innerhalb des triebkräftigen und originalen Philosophierens der hellenistischen Epoche steht der Skeptizismus an erster Stelle. Er allein hat in den Systembildungen des vierten Jahrhunderts keine abschließende Form gefunden, der sein Wesen wohl überhaupt widerstrebt, und so läuft, als einer der bezeichnendsten Züge in dem Bilde der Zeit, eine immer stärker anwachsende Welle skeptischen Denkens durch den gesamten Hellenismus hindurch. Aber obwohl diese Richtung am wenigsten zu einer fertigen und definitiven Fixierung gelangte, ihre allgemeinen Grundlagen sind gleichfalls schon am Ende des vierten Jahrhunderts zusammenhängend entwickelt und schulmäßig vertreten worden, so daß auch diese Philosophie in dem Boden des Jahrhunderts wurzelt, aus dem alle geistigen Richtungen der kommenden Zeit ihre Nahrung ziehen. Nur mit dieser frühesten Gestalt der skeptischen Lehre, wie sie von ihrem Begründer, Pyrrho aus Elis, ausgebildet und von dessen Schüler, Timon aus Phlius, literarisch vertreten wurde, haben wir es für jetzt zu tun.

Innerlich und wohl auch äußerlich knüpft diese Denkrichtung ebenso an die megarische und die mit ihr verwandte elische Schule an, wie

Epikur an Aristipp und die Stoa an den Kynismus, auch diese dritte von Sokrates auslaufende Strömung hat am Ausgang des Jahrhunderts zu einer neuen System- und Schulbildung geführt. Denn daß Pyrrho[1]) die Lehren jener sokratischen Schulen kannte, von denen die eine in seiner Vaterstadt Elis heimisch war, darf wohl als zweifellos angesehen werden, mag auch die Nachricht, daß ein Megariker sein Lehrer war, unsicher sein[2]). Auch zu den Demokriteern dieser Zeit hat er Beziehungen, deren skeptische Tendenz früher erwähnt wurde[3]), gemeinsam mit Anaxarch machte er Alexanders Feldzüge mit und gelangte dabei bis nach Indien. Möglich daß hier, wie unsere Gewährsmänner wollen, der Eindruck jener indischen Weisen, die nackt und mit dem Notdürftigsten zufrieden in den Wäldern lebten oder alles hinter sich werfend als heimatlose Bettler durch die Lande zogen, auf ihn ein so tiefer war, daß er davon eine entscheidende Anregung zu seiner Lehre empfing. Aber vielleicht redet in dieser Ansicht auch nur das Bedürfnis einer späteren Zeit, die alle Quellen griechischer Weisheit im Osten entspringen meinte, und es blieb jene ziemlich brutale Art, philosophische Ideen der Wirklichkeit einzubilden, dem feingebildeten Sohne einer hohen Kultur innerlich fremd und mochte eher abstoßend auf ihn wirken. Wir wissen dies nicht; doch bezeichnend bleibt, daß dieser Philosoph, der am unmittelbarsten an die rein gelehrtenmäßige Fortentwicklung der Sokratik anknüpfte, als einziger unter all seinen philosophischen Zeitgenossen nicht das Leben eines Gelehrten geführt hat. Obwohl um mindestens zwanzig Jahre älter als Zeno und Epikur, ist doch er allein von den Strömungen der neuen Zeit erfaßt, und während jene in einem weltabgeschiedenen Gelehrtenleben nur die Errungenschaften der Vergangenheit bewahrten, weht um ihn schon deutlich der Geist der Zukunft, er allein hat schon die Luft des Hellenismus geatmet. Und wenn Epikur wie Zeno ihre Ethik buch- und schulmäßig überliefert erhielten, Pyrrho hat sein ethisches Denken unmittelbar wieder am Leben befruchtet und daher auch allein verstanden, es zum Leitmotiv des eigenen Lebens zu machen. Als er in seine Vaterstadt

---

[1]) geboren um das Jahr 360.

[2]) Diog. Laert. IX 61 und dazu Zeller, Philosophie der Griechen III 1⁴, S. 497, Anm. 3.

[3]) s. oben S. 74.

zurückgekehrt dort eine Schule begründete, war es ihm sicherlich mehr um Verbreitung seiner ethischen Lebensweisheit, als um eine systematische Lehre zu tun. Nur mündlich äußerte er sich über seine Ansichten, ohne jemals ein Buch zu schreiben, und ganz im Sinne seines ethischen Ideals, das aus der Unerkennbarkeit absoluter Werte die Unterwerfung unter die geltenden forderte, führte er, obwohl arm doch hochgeehrt von seinen Landsleuten, die ihn zum Oberpriester in ihrer Stadt ernannten, das Dasein eines rechten griechischen Bürgers. Im hohen Alter ist er etwa um das Jahr 270 gestorben.

In der reifen, fast schon allzu reifen Kultur der Zeit scheint nur die Skepsis sich noch zu einer wirklichen Lebensmacht erheben zu können. Jene Einheit von Leben und Lehre, für Sokrates Schüler noch selbstverständlich, aber der Gegenwart so ganz verloren gegangen, tritt uns in Pyrrho noch einmal eindrucksvoll entgegen[1]). Er hat aus dem Becher des Lebens getrunken, die bunten Bilder des Daseins sind in ihrem Glanz und ihrer Mannigfaltigkeit an seinem Auge vorübergezogen, aber keines hat seinen Blick zu fesseln vermocht. Nicht die junge Entdeckerlust hat ihn, wie einst die Ionier, in die Welt hinausgeführt, so viel Länder und Menschen er sah, von ihnen seinen Schülern zu berichten, dünkte ihn allzu nichtig. Die Unfähigkeit der Zeit, dem gegenwärtigen Leben mit seinen neuen Eindrücken bestimmende Anregungen zu entnehmen, lähmt auch ihn und läßt ihn in all der Fülle nur eine Bestätigung seiner Überzeugung erblicken, daß alles nichtig und widerspruchsvoll und darum unwert einer tieferen Anteilnahme sei. Der Geist ist müde geworden, und alles Neue und Fremde, statt seine Kräfte zu beflügeln, legt sich ihm wie eine drückende Last auf die alternden Schultern. Der Lärm der Zeit, der das Ohr des Denkers so nahe und laut umdröhnt hatte, entlockt ihm nur ein leises Lächeln über die Torheit der Menschen, die ihr Herz an nichtige Werte hängen, und eine stille Sehnsucht nach der Ruhe eines bescheidenen Daseins, da der Mensch aus der Fülle des auf ihn einstürmenden Lebens, dessen er nicht mehr Herr zu werden vermag, sich wieder zu sich selber findet. An die ionische Philosophie knüpft diese Richtung des Denkens an; jene unendliche

[1]) Vgl. R. Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie I, 1904, S. 25 f.

Bereicherung und Lockerung des Intellektes, die ihm eine Fülle von Gebieten eröffneten, aber ihn bei keinem dauernd verweilen ließen, hatten in der ionischen Reflexion schon längst eine Entwertung aller Tatsachen des Lebens vorbereitet, die weil sie nur aus Müdigkeit an der Welt nicht aus Welthaß geboren war, zu keiner neuen vom Subjekt aus bestimmten Wertsetzung zu führen vermochte. So wird in dieser Geistesentwicklung die Lösung des Subjekts aus der Wirklichkeit, wie sie mit dem vierten Jahrhundert überall einsetzte, zu einer vollkommenen. Der Mensch hat überhaupt zu keinem Inhalte des Lebens mehr eine wahre Beziehung; alles ist gleichgültig und nichtig und lohnt nicht der Beachtung. Deshalb aber lohnt es auch des Kampfes nicht; der Skeptiker, der die Nichtigkeit aller Werte eingesehen hat, glaubt dem Leben noch eine zu große Bedeutung zuzuschreiben, wenn er sich die Mühe nehmen würde, es zu bekämpfen. Nicht einmal in diesem negativen Sinne will er ihm einen Einfluß auf sich einräumen. Und so gelangt er dazu, das Gegebene als solches anzuerkennen und sich ihm zu fügen, nicht weil er in ihm einen wahren Wert erblickte, sondern weil bei der Nichtigkeit aller Werte der Versuch, es durch einen anderen Wert zu ersetzen, von vornherein aussichtslos wäre. Heimgekehrt von seinen Reisen, führt Pyrrho das stille Dasein des Bürgers einer griechischen Landstadt, völlig und geflissentlich sich einordnend in das gewohnte Leben seiner Heimat, treu gehorsam ihren sittlichen und religiösen Geboten, in denen er das Unbegreifliche ruhig verehrte.

Hatte Pyrrho mehr noch durch sein Leben als durch seine Lehre den Skeptizismus vertreten, Timon aus Phlius, der einzige seiner Schüler, der der Beachtung wert ist, machte sich vor allem um seine literarische Fixierung und Verbreitung verdient, während von seinem Leben zwar auch manche des Pyrrho würdige Züge erzählt werden, er aber zugleich als Lehrer und Schriftsteller eine solche Vielgeschäftigkeit entwickelte, wie sie sich mit echter skeptischer Geisteshaltung nicht recht vertrug[1]). Er, der um das Jahr 330 geboren, zuerst Schüler des Megarikers Stilpo war, sich dann in Elis ganz an Pyrrho anschloß, später sich in Chalkedon am Hellespont als Lehrer der Philosophie ein Vermögen erwarb, um sein übriges Leben in Athen

[1]) Diog. Laert. IX 112 ff.

zuzubringen, wo er neunzigjährig starb[1]), ist sichtlich von einer größeren Aktivität erfüllt als sein bewunderter Meister. Und so nimmt in ihm die Skepsis eine polemische Form an, um durch Witz und Spott den Unwert der sogenannten Lebensgüter, die Torheit der sogenannten Lebensweisheit zu erweisen. Neben seinen theoretischen Prosaschriften, in denen er erstmals die skeptische Theorie zusammenhängend entwickelte, neben seinen größeren Dichtungen, deren er von allen Gattungen verfaßte, war am berühmtesten sein Spottgedicht auf die Lehren vergangener und gleichzeitiger Philosophen, die sich im Hades in fruchtlosen Disputationen ergehen. Ausgenommen von diesem Spott werden nur der Eleate Xenophanes, der den Timon in die Unterwelt hinabführt, und Pyrrho, der als einziger in dem Streite Recht behält[2]).

Euklid von Megara hatte allein unter den bedeutenden Sokratikern kein eigentümliches ethisches Ideal aufgestellt[3]), er hatte die sokratische Dialektik weiterzubilden und sie mit der Philosophie der Eleaten zu verbinden gesucht, dem Tugendbegriff dabei aber keinen neuen Inhalt gefunden. Auch seine Schüler hatten dies nicht nachgeholt; während ihre Dialektik mehr und mehr an die skeptisch-eristischen Elemente der eleatischen Philosophie anknüpfte und die Unmöglichkeit jedes allgemeingültigen Wissens darzutun versuchte, scheint diese Skepsis bei ihnen noch keine ethische Wendung genommen zu haben, sondern wurde von ihnen einfach mit kynischen Ideen verbunden. Hier blieb Pyrrho alles zu tun überlassen, und es ist seine Leistung, auf Grund aller in der vorangehenden Philosophie zu einer skeptischen Theorie enthaltenen Elemente eine skeptische Ethik errichtet zu haben. Die theoretischen Lehren dieser Skepsis enthalten nichts wesentlich Neues; was hier die Sophisten, was die Eleaten und Megariker geleistet hatten, schien nicht überboten werden zu können. Die reifsten Früchte am Baum der ionischen Philosophie werden gepflückt, die reifsten Erkenntnisse eines höchst entwickelten Intellekts, der allzu reich geworden ist, um sich einseitig an gewisse Erkenntniselemente klammern zu können, und allzu beweglich, um nicht überall den relativen Charakter des Wissens zu durchschauen.

---

1) ebd. 109 f.

2 Vgl. Diels, Poetarum philosophorum fragmenta, 1901, S. 183 f.

3) Vgl. Bd. I, S. 417—9.

Wir begegnen hier dem Sensualismus der Sophisten wieder, dem aber im Gegensatz zu seiner dogmatischen Ausdeutung bei Epikur und Zeno sein skeptischer Charakter gewahrt bleibt. Weil die Dinge uns nur in der Wahrnehmung gegeben sind und diese subjektiv und veränderlich ist, so ist ein Wissen von den Dingen unmöglich und alle Erkenntnis bleibt auf den subjektiven Eindruck eingeschränkt[1]). Und ebensowenig führt das Denken der Vernunft zu einer objektiven Erkenntnis, denn wie die Eristik beweist, deren Grundgedanken die Skeptiker übernehmen, vielleicht ohne selbst die eristischen Spielereien mitzumachen, läßt sich jeder Behauptung die entgegengesetzte gegenüberstellen und für beide lassen sich Beweise vorbringen[2]). Drastisch hatte das Timon in seinen Sillen dargetan, indem er die fruchtlosen Debatten der Philosophen vorführte. Und wenn die Erkenntnistheorie der Stoiker wie Epikureer sensualistische und rationale Elemente zu verbinden suchte, so kann das ebensowenig zum Wissen führen; wenn beide Zeugen falsch sind, kann auch durch zwei die Wahrheit nicht zu Tage kommen[3]). Die Absicht dieser skeptischen Erwägungen aber ist von vornherein mehr eine praktische, die Wertbegriffe stehen darum im Vordergrunde des Interesses; und da auch sie unmittelbar für den Dingen selbst immanente Eigenschaften gelten, richtet sich gegen sie die gleiche Argumentation. Weder durch die Sinne noch durch die Vernunft sind sie zu erfassen, und da nur das in den Dingen selbst begründete als ein Natürliches gelten darf, so bestehen alle Werte, wie Pyrrho mit Aufnahme einer alten Antithese sagt, nicht von Natur oder in Wahrheit, sondern allein durch Satzung und Gewohnheit[4]).

Aus diesen Voraussetzungen hatten die Sophisten und entschiedener noch der ihnen Verwandteste unter den Sokratikern, Aristipp, gefolgert, daß bei der Unmöglichkeit, objektive Werte zu erkennen, einzig das Subjekt als Wertmaßstab bleibe und in dem Gefühl die Quelle aller Werte ruhe. An diesem Punkte aber zweigt sich der Weg der Skeptiker ab, weiter folgen sie ihren Führern nicht. Die eigentümlich realistische Denkweise der Zeit, die alle Wirklichkeit einzig in einem objektiven dinghaften Sein zu erblicken vermag, bleibt

---

1) Diog. Laert. IX 105.

2) ebd. 106. Aristokles περὶ φιλοσοφίας (bei Diels, poet. philos. fragm. S. 175 ff.) 3.

3) Diog. Laert. IX 114. 4) ebd. 61. 101.

selbst in dieser Theorie nicht wirkungslos, in der alle Objektivität so ganz verflüchtigt scheint. Konnte der Realismus für die skeptische Lehre selbst nach ihrem ganzen Standpunkt von keiner Bedeutung sein, auf seine unausgesprochenen Voraussetzungen übt er doch einen bestimmenden Einfluß aus. Sowohl Epikur wie die Stoa fanden wir bestrebt, ihren ethischen Wert in den Gründen des Seins zu verankern, sie glaubten ihn erst recht bewiesen, wenn sie ihn aus dem Wesen der objektiven Welt zu deduzieren vermochten. In dieser Anschauungsweise ist Pyrrho ganz mit ihnen einig. Daß ein giltiger Wert nur aus der Erkenntnis der Dinge in ihrem objektiven Charakter gefunden werden kann, würde er ihnen ohne weiteres zugeben, aber eine solche Erkenntnis ist nicht möglich und daher gibt es für den Menschen überhaupt keinen Wert. Die völlige Wertlosigkeit aller dem Menschen zugänglichen Inhalte des Daseins wird hier zum ersten Male aus der theoretischen Skepsis entwickelt und mit Entschiedenheit behauptet. Wenn wegen der Unerkennbarkeit der Dinge die Enthaltung vom Urteil gefordert wird, so soll damit vor allem auch das praktische Urteil getroffen werden, das irgend einem Gegenstand einen bestimmten Wert beilegen möchte [1]). Die Skepsis, die sich bis dahin auf das Theoretische beschränkt und für die Auflösung jedes Erkenntniswertes meist durch ein umso festeres Ergreifen eines praktischen schadlos gehalten hatte, wächst hier zum erstenmal in die Ethik empor, indem sie nicht, wie es bisher schon geschehen war, diesen oder jenen, sondern überhaupt jeden Wert, ja die Möglichkeit des Wertes negiert.

Allerdings sind es nicht diese theoretischen Erwägungen, welche die Skeptiker zur Auflösung aller Werte führten. Ihrer Forderung, sich des Urteils zu enthalten, liegt ein eminent praktisches Interesse zugrunde, und was in ihrer Theorie das Letzte ist, die von dem Menschen zu fordernde Verhaltungsweise, das ist psychologisch das Erste; die skeptische Lebensstimmung ist die Grundlage der skeptischen Theorie. Weil dem Menschen wahre Werte zu finden, versagt ist, so muß er sich zu der Einsicht hindurchringen, daß alle Inhalte, die in sein Leben eintreten und die Bedeutung eines Wertes beanspruchen, keinen

---

[1]) Die berühmte skeptische ἐποχή Diog. Laert. IX 61. 76. 107. Mit einem »Um nichts mehr« (οὐδὲν μᾶλλον) stellt der Skeptiker jedem Urteil das Gegenurteil entgegen.

besitzen, sondern völlig gleichgiltig sind [1]). Das Erlöschen aller Wertgefühle, einer der bezeichnendsten Züge einer hohen Kultur, die allzu viele Inhalte umfaßt und deren Geist allzu beweglich geworden ist, um bestimmte Inhalte zur beherrschenden Norm ihres Lebens zu erheben, ist das Grundgefühl des Skeptizismus, in dem wie in keiner anderen Philosophie die Müdigkeit der Zeit eine Sprache gefunden hat. Wer die Wertlosigkeit alles Seins eingesehen hat, der gelangt zu jener unerschütterlichen Gemütsruhe oder Ataraxie, die notwendig entstehen muß, wo der Mensch sich jeder bestimmten Stellungnahme den Dingen gegenüber enthält [2]). In dieser Auffassung besteht überhaupt gar kein Unterschied des Wertes zwischen irgendwelchen Tatsachen der Wirklichkeit, alles ist in die nämliche matte Beleuchtung einer völligen Gleichgiltigkeit getaucht [3]). Die Lösung aus dem Leben, die keine unmittelbare Beziehung mehr zu ihm aufkommen läßt und dem Geist ganz die Kraft entwendet, wertend eine bestimmte Stellung ihm gegenüber zu finden, ist die Grundstimmung des Skeptizismus; nur um sie zu deuten, entwickelt er seine Begriffe.

Die Sinnlosigkeit des Daseins, die nicht erlaubt, irgend einen Wert in ihm zu erblicken, war das Resultat der epikureischen Philosophie, der gleiche Gedanke, soweit er das empirische Leben betrifft, bildete die Voraussetzung der stoischen Lehre; ihn entwickelt der Skeptizismus in seine Konsequenzen. Was dort nur noch verhüllt und durch umso stärkere Betonung irgendwelcher übernommener und als Gegengewicht gegen die unaufhaltsame Flucht des Lebens ins Nichts umso entschiedener festgehaltener Werte halb verleugnet wurde, das tritt hier in erschreckender nackter Deutlichkeit hervor. An die reifste Kulturerscheinung des älteren Griechentums, das philosophische Denken der Ionier, knüpft diese Lehre an; die Müdigkeit am Dasein, die von allen Tafeln des Lebens genossen hat und übersatt kein Verlangen mehr nach neuen Genüssen trägt, da alle ihr schal geworden sind, haben wir in der Reflexion jenes höchst entwickelten Stammes von lange her sich vorbereiten sehen, aber das Leben der Wirklichkeit brauste damals noch stark genug, um diese aufsteigenden Blasen des Geistes wie Schaum zu verwehen. In das Leben gerissen und vor

[1]) Vgl. Diog. Laert. IX 66 f.
[2]) Diog. Laert. IX 65. 107; Timon frg. 9 Diels; Aristokles a. a. O. 4.
[3]) Cicero, de finibus II 13, 43. III 3, 11.

die Wahl gestellt, frisch in das Wogen seiner Kräfte einzugreifen oder tatenlos unterzugehen, hatte der Mensch jenem müden Denken niemals dauernd Macht über sich eingeräumt. Das war jetzt anders geworden. Das Leben hatte den Einzelnen freigegeben und es ihm selbst überlassen, nach eigener Norm sein Dasein sich zu gestalten; er fand sich hinausgeworfen in leere Einsamkeit, da das Leben an ihm vorüberrauschte und ihn, wenn er nicht selbst und aus eigenem Willen sich ihm eingliederte, achtlos an seinem Ufer stehen ließ. Da erfaßte ihn jene Müdigkeit, die der Sturm des Lebens nicht mehr verscheuchte, schlich ihm durch alle Glieder und lähmte jeden frischen Entschluß. Hatte das ältere Geschlecht, wenn das Leben ihm verleidet war, im Denken einen Ersatz gefunden, diese Generation ist so reif geworden, daß es auch hier keinen Wert mehr zu erblicken vermag, es sieht auch hier wie im realen Leben nur ewig ungelöste Widersprüche und sinnlosen Wechsel der Meinungen. Damit ist die letzte Quelle der Werte verstopft und dürr und trocken verdorrt das Leben in sich selbst. Wir begreifen, daß diese Ethik, in der die furchtbare Leere des modernen Lebens einen so ergreifenden Ausdruck findet, als die späteste um fast ein Jahrhundert jüngere sich ihren Schwestern gesellt. Es bedurfte jener Lösung des Individualismus aus der Umklammerung durch die Wirklichkeit, die erst im vierten Jahrhundert ganz sich entwickelte, um den Menschen von allen Werten abzuscheiden, die ihm bis dahin seinen klügsten Reflexionen zum Trotz aus Not und Drang des Lebens von neuem stets wieder zuwuchsen; es bedurfte der längsten Zeit, ehe der Geist der Griechen, der in der Kraft des Gefühls, mit der er jeden Eindruck ergriff und sich zu eigen machte, seine höchste Stärke und den Stachel zur Entfaltung jeder Kultur besessen hatte, so völlig seine Frische einbüßte, daß er blasiert auf alle Inhalte der Wirklichkeit herabblickte und in keinem mehr einen Wert anerkennen wollte.

Sind es somit erst die Kulturbedingungen des vierten Jahrhunderts, die diese ethische Gedankenrichtung hervorbrachten, seine Elemente verdankt sie doch durchaus älteren Ideenkreisen. Wir sahen früher, wie alle ethischen Werte, die von den Sokratikern erstmals aufgestellt wurden, aus einer Synthese der Ideen ionischer Reflexion mit dionysischen Gedankenelementen resultierten; die beiden bedeutsamsten Erscheinungen des älteren Griechentums waren in ihnen verbunden

bewahrt. Diesem allgemeinen Verhältnis entzieht sich auch die Skepsis nicht, nur entnimmt sie bezeichnenderweise beiden Geistesrichtungen, statt die ihnen lebendige Kraft sich dienstbar zu machen, einzig die negativen auf Zerstörung des Lebens gerichteten Tendenzen. Die Idee der Relativität war in der ionischen Dialektik von frühe an hervorgetreten, schon Heraklit hatte sie nach ihren beiden Seiten entwickelt, indem er den Gedanken von der Wandelbarkeit der Wahrnehmungswelt mit dem der Identität der Gegensätze verknüpfte. Daß alle Inhalte der Wahrnehmung relativ und daher sowohl ihrem Erkenntnis- wie ihrem Wertgehalte nach von dem Subjekt abhängig sind, darauf bezog sich vor allem die Reflexion der Sophisten; ihre Widersprüche hob der Eleate Zeno ins Bewußtsein. Dabei galt diese Reflexion von Anfang an nicht minder dem Gefühls- und Wertgehalte der Dinge, wie ihrem Empfindungsinhalt. Dagegen auch die Relativität der Denkinhalte zu erweisen, wagte man nur allmählich, hier sind die Sophisten vorangegangen und die Megariker ihnen gefolgt. Der Intellekt ist beweglich genug geworden, um sich zuzutrauen, alles beweisen zu können; die Unabhängigkeit der logischen Funktionen von dem qualitativen Gehalt, den sie ausdrücken, wird entdeckt und führt zu einem furchtbaren Mißbrauch des logischen Denkens, indem es das Absurdeste als wahr beweist und damit den Glauben an die Wahrheit der Logik überhaupt erschüttert. Auch das Denken ist relativ und rein vom Subjekte abhängig, da das Entgegengesetzte sich als gleich wahr erweisen läßt. Es war nur eine aufs Praktische angewandte Konsequenz, wenn danach auch alle scheinbar objektiv giltigen Werte als bloß subjektive und willkürliche Satzung erschienen. Damit hat die Reflexion alles Feste in ein Schwankendes und Relatives gewandelt, an dem der Mensch keinen Halt mehr zu finden vermag. Das gleiche Resultat aber zeitigte nach einer Seite das dionysische Wesen, indem es alles Sein zu einem visionären Zustand steigerte, in dem es sich in phantastische und imaginäre Verhältnisse auflöste. Die Unterwühlung des Wirklichkeitsbewußtseins fanden wir auch von dieser Seite her vorbereitet, in ein schemenhaftes und schwankendes Wesen scheint alles Dasein hineingerissen. Beide Tendenzen verschmelzen die Skeptiker. Die Erkenntnis von der Relativität des sinnlichen wie des logischen Bewußtseins verbindet sich mit dem den visionären Zuständen entstammenden Gefühl des bloß imaginären Charakters der

Wirklichkeit, der sie zu einer leeren Illusion verflüchtigt; erst durch dies Gefühl wird jene Erkenntnis dem eigenen Leben völlig eingeschmolzen, daß es in der rastlosen Flucht der Erscheinungen jeden festen Boden, auf dem es sich gründen könnte, verlieren muß.

Als eine neue Lösung der ethischen Frage tritt die Skepsis neben die älteren Ideale hin; sie ist um hundert Jahre jünger als diese und aus einem umso viel reicheren Kulturbewußtsein geboren. Damit ist ihre eigentümliche Schwäche enge verknüpft, daß sie die innere Leere des Geistes in einem allzu reifen Kulturleben ganz zum Ausdruck bringt. Einzig die negativen Tendenzen jener älteren Entwicklungen, die dereinst das alte ungelockerte Bewußtsein unterwühlt hatten, um Ersatz für neue Ideen zu bekommen, bleiben in ihr lebendig; da es nun gilt, aus der Negation heraus fortzuschreiten und einen in der Verneinung des Gegebenen geborenen Wert an seine Stelle zu setzen, da versagen die Kräfte. Jetzt begreifen wir, welche Bedeutung die Stellung der älteren Ethiker am Wendepunkt der Zeiten gehabt hatte, daß sie noch in den Stürmen eines vollen und starken Kulturlebens aufgewachsen waren. Ihnen verdankten sie die ursprüngliche Macht ihres Wertbewußtseins, aus dem heraus sie in der Vernichtung des empirischen Lebens neue Werte und damit neue Lebensmöglichkeiten zu begründen wagten. Die neue Zeit ist theoretisch gewandt, der Mensch ist aus dem Strome des Lebens herausgetreten und steht in Betrachtung versunken und im Wollen gehemmt kühlen und matten Sinnes an seinem Ufer. Keinen der Ethiker dieser Zeit fanden wir neue Werte schaffen, nur überkommene zu begründen, fühlten sie sich stark genug; und einen neuen Wert hat auch die Skepsis dem Leben nicht zu gewinnen vermocht. Nur aus der ungeteilten Kraft eines ursprünglichen Lebens werden Werte erzeugt; wo alles Licht des Daseins durch die Reflexion gebrochen ist, ist ihm die gesammelte Stärke verloren gegangen, das Leben klar und eindeutig zu beleuchten. Der Geist ist zu sehr gelockert und in sich gespalten, als daß er in sich einen festen Punkt finden könnte, von dem aus er die Welt neu sich zu gestalten vermöchte; verführt von dem Reichtum seines Besitzes, mag er nicht wählen und einzelne Inhalte allein sein Leben erfüllen lassen. Die Versuchung ist zu groß, er möchte all seine Schätze bewahren und verliert sie darum alle, weil sie sich gegenseitig entwerten. Er wagt sich ihrer nicht mehr zu

bedienen und gleicht dem Geizigen, der bei seinem Golde verhungert.

Damit gewinnt das Leben wieder die Oberhand über das Bewußtsein des Menschen. Da seine Kraft gebrochen ist, fehlt ihm der Mut, dem Leben in freier Selbstbestimmung gegenüberzutreten und ihm die eigene Form aufzuprägen; da er keinen Halt mehr in sich selber findet, zieht ihn das Leben wieder an sich und zwingt ihn in seine Kreise. Wie Pyrrho die Erkenntnis des wahren Seins der Dinge leugnete, um sich dafür mit deren Erscheinung zu begnügen, so endet seine Philosophie mit der Forderung, der er in seinem Leben folgte, sich dem Gegebenen zu unterwerfen, sich dem Herkommen anzuschließen und in die gewohnten Sitten und Wertungen seiner zufälligen Umgebung sich einzugliedern [1]. So flieht der Mensch, da er in sich selbst keinen festen Grund des Lebens mehr besitzt, zu dem Gegebenen, um sich an absoluter Gewißheit verzweifelnd an dem Relativen genügen zu lassen. Wird er sich doch stets bewußt bleiben, daß das Gegebene keinen wahren Wert darstellt; er hat ihn ihm ja selbst geraubt, die Negation des Gegebenen, von der alle Ethik ausging, bleibt auch hier bewahrt. Aber diese Verneinung, aus der die alten Ethiker ihre Stärke sogen, wird jetzt nur zu einem neuen Beweis der Schwäche. Auch diese Hinwendung zum Gegebenen bleibt in der Halbheit haften, die der Skepsis eignet; voll und ganz das Leben wie es ist zu ergreifen, dazu mangelt dem Menschen der Mut. So gelingt ihm nur eine schüchterne und zaghafte Hingabe ans Leben, ein unbestimmtes Sichtreibenlassen, das zu nichts mehr ein rechtes Vertrauen fassen kann. Damit aber ist das Ende des ethischen Denkens ausgesprochen. Die Persönlichkeit, die in der Ethik souverän ihr Haupt erhoben hatte und sich getraute, nach eigenem Willen das Leben sich zu gestalten, gibt sich selber auf und duckt sich wieder unter das Joch der Lebensmächte, von deren Herrschaft sie sich eben losgesagt hatte.

[1]) Diog. Laert. IX 105; Aristokles a. a. O. 20.

Sechzehntes Kapitel.

Die hellenistische Zeit.

1. Staat und Gesellschaft.

Aus der Mannigfaltigkeit und den Gegensätzen des empirischen Lebens sich zu einer aus der Vernunft geschaffenen Ordnung und Einheit zu finden, dem galt das Streben des gesamten älteren Griechentums. Es war die Grundtendenz jener Zeit, da der Individualismus das politische und soziale Leben in eine Fülle entgegengesetzter und rein egoistischer Bestrebungen zerriß, ihm an einem allgemeinen Gesetz einen sicheren Halt zu geben; da eine schrankenlose Genußsucht auch dem Leben des Einzelnen jede feste Geschlossenheit raubte, es einer allgemeinen Bestimmung wieder einzuordnen; da ein sinnenfrohes Geschlecht mit allen Organen den Reichtum und den Glanz des Lebens einsaugen wollte, durch diese verlockende Außenseite zu seiner inneren Einheit hindurchzudringen. Das vierte Jahrhundert schien diesem Streben eine Erfüllung gewähren zu wollen; der Rationalismus gelangte auf allen Gebieten zur Herrschaft, er entwand sie der regellosen Mannigfaltigkeit des Herkommens und des individuellen Beliebens, um ihnen in dem Vernunftgesetz eine dauernde Einheit aufzuprägen. Der Drang nach staatlicher Einheit, der in dem wirren Durcheinander politischer Aspirationen nach dem Sturze Athens erwacht war, findet in Alexanders Weltreich seine Befriedigung; und was der makedonische Herrscher in der Welt der Wirklichkeit schuf, das leistete die Philosophie im Reiche des Geistes, indem sie die Fülle des Gegebenen zur Einheit des Systems zusammenschloß. Nach der in der Vernunft gegründeten Regel alles Leben einheitlich zu ordnen, diese Aufgabe schien in Praxis wie Theorie gelöst zu sein. Und doch war diese Lösung keine endgiltige; wie das Reich Alexanders

keinen Bestand hatte, so durfte auch die Philosophie seiner Zeit sich nicht rühmen, dauernd dem Geistesleben seine Wege gewiesen zu haben. In den Voraussetzungen des Jahrhunderts selbst war es begründet, daß die Resultate seines Lebens und Denkens den kommenden Zeiten nicht mehr genügen konnten.

Auf die Persönlichkeit Alexanders, auf den Glanz seiner militärischen und politischen Erfolge war das Weltreich gegründet, kein Wunder, daß es seinen Tod nicht zu überdauern vermochte. Vielleicht wäre es ihm bei einem längeren Leben möglich gewesen, seine Herrschaft fester zu konsolidieren, aber die Annahme, daß der frühe Tod nur eines Menschen dem Gang der Weltgeschichte eine andere Richtung gewiesen hätte, wäre doch allzu verwegen. Auf den Individualismus war das neue Staatsgebilde gestellt, die Monarchie war sein natürlicher Ausdruck, aber nicht die Legitimität, sondern einzig die Fähigkeit bestimmte das Anrecht zur Herrschaft. Als Eroberer und nach dem Rechte des Schwertes hatte Alexander seinen Thron errichtet. Kein Erbe, der die Gewalt sich nicht selbst mehr errungen hatte, konnte ihn mit dem gleichen Rechtsanspruche besteigen. Weite Länderstrecken, deren Völker nach Denken und Lebensweise ganz voneinander geschieden waren, hatte Alexander unter sein Zepter gezwungen; wessen Hand wäre stark genug gewesen, es zu ergreifen, da es der seinen im Tode entsank, zumal sich jener Verschiedenheit der Bevölkerungen das individuelle Machtstreben der einzelnen Führer verband, die keinen als ihr Haupt anzuerkennen geneigt waren? Der nie ganz bezähmte und jetzt mit erneuter Stärke erwachende Freiheitsdünkel der alten Griechenstädte kam hinzu, um den Boden, auf dem die griechische Weltherrschaft wurzeln sollte, zu unterwühlen und sie in ihren Fundamenten zu bedrohen. So bricht der Strom, der kaum in sein Bett gezwungen war, von neuem verheerend los, als Alexander noch nicht dreiunddreißig Jahre alt von einem Fieber in Babylon weggerafft wurde[1]). Wohl wird zunächst versucht, im Namen seiner Nachkommen die Reichseinheit aufrecht zu erhalten, während den Generälen die Statthalterschaft über die einzelnen Provinzen des Reiches zufällt; aber von Dauer konnte dieser Zustand nicht sein, da auch die bedeutendsten Männer der Zentral-

[1]) im Jahre 323.

gewalt nicht das Ansehen zu sichern vermochten, das seine Überlegenheit über die Sonderherrschaften garantiert hätte; und so entwickelt sich ein wirres Durcheinander entgegengesetzt gerichteter Bestrebungen, in denen sich drei Tendenzen deutlich voneinander scheiden. Die Griechenstädte suchen, oft gegen ihre Herren aus Eifersucht von auswärtigen Machthabern unterstützt, die Freiheit wiederzuerlangen; zugleich führt der natürliche Gegensatz der einzelnen Statthalter gegen die Reichsgewalt zu langjährigen Kriegen, die trotz der Erfolge eines Antigonos, der die Zentralherrschaft noch einmal mit erhöhter Stärke erfüllte, mit dem vollen Siege der Einzeldynastien endete; und endlich vermögen diese selbst sich nur in fortgesetzten Kämpfen gegen ihre Rivalen zu behaupten und zu befestigen. Starke und eigenartig ausgeprägte Persönlichkeiten treten uns in diesen Generälen, die sich in den Wirren der Zeit eine Königskrone zu gewinnen trachten, entgegen, neben Antigonos und seinem Sohn Demetrius vor allem Ptolemaeus, der sich in Ägypten festsetzte und es dauernd behauptete, Lysimachus und Kassander, die Herrscher von Thrakien und Makedonien, Eumenes und Seleukus, denen Teile Asiens zufielen. In ihren Naturen geht der aufgeklärte Individualismus des vierten Jahrhunderts, der ungehemmt durch Vorurteile alles nur nach seinem Nutzen zu regeln gedenkt, mit dem unbedingten Machtstreben eines militärischen Volksstammes, das alle Mittel um des Zweckes willen rechtfertigen muß, mannigfache Verbindungen ein. Das Resultat dieser durch mehr als zwei Jahrzehnte sich hinziehenden Wirren ist schließlich der endgiltige Zerfall des Reiches in vier gesonderte Dynastien; Makedonien und Griechenland erhielt Kassander, Thrakien und den westlichen Teil von Kleinasien Lysimachus, das asiatische Reich kam unter Seleukus Herrschaft und Ägypten blieb im Besitze des Ptolemaeus [1]).

Erst mit dieser Entscheidung, die den Reichen wenigstens vorläufig eine gewisse Ruhe und ihrem Bestande Sicherheit gewährte, konnten sie als bestimmende Momente in das Kulturleben der Griechen eingreifen. So gewiß der Tod Alexanders für die Entwicklung der politischen Zustände einen entscheidenden Wendepunkt bedeutete, wer seinen Blick auf die Gesamtheit des Kulturlebens richtet und ihn

[1]) Schlacht bei Ipsos im Jahre 301.

durch herkömmliche Periodisierungen sich nicht beirren läßt, kann darüber nicht in Zweifel sein, daß nicht jenes einzelne Ereignis, das die Wirren der folgenden Jahre hervorrief, sondern erst diese Entscheidung, welche sie beendete und die Welt endgiltig einem neuen Zustande zuführte, den Beginn einer Epoche bedeutet. Bis zum Ausgang des Jahrhunderts liegt der Schwerpunkt des griechischen Lebens durchaus in den alten Kulturzentren des Heimatlandes; Philosophen und Dichtern der Zeit ist es selbstverständlich, daß nur Athen die Stätte ihrer Wirksamkeit sein kann. Das erst im Entstehen begriffene Reich Alexanders, die von tiefen Erschütterungen stets noch in ihrem Bestande bedrohten Herrschaften seiner Nachfolger vermochten dem Kulturleben keine sichere Stütze zu bieten. Jetzt mit dem Wendepunkt des Jahrhunderts wird dies anders; der Handel verlegt seinen Schwerpunkt nach dem östlichen Mittelmeer und die neuen Hauptstädte Alexandria, Seleukia und Antiochia blühen mächtig auf; die großen, fester gegründeten Dynastien suchen die geistige Kultur an ihre Höfe zu ziehen und mit ihrem Glanz und ihren verlockenden Anerbietungen können die alten heimischen Städte die Konkurrenz nicht aufnehmen. Erst jetzt beginnt für die Kultur das Zeitalter des Hellenismus, indem sie ihren alten Heimatboden der griechischen Freistaaten verläßt und an die Höfe der Monarchen übersiedelt, erst jetzt setzt sich die verwandelte Struktur des Lebens völlig durch und prägt dem Geistesleben ihren unverkennbaren Stempel auf. So gewiß der Hellenismus als Geisteswelt älter ist als die Reiche der Diadochen, so sicher liegt der entscheidende Wendepunkt in seiner Entwicklung nicht in jenem Jahre, da Alexander die Augen schloß. Das gesamte vierte Jahrhundert hat ihn von frühe an vorbereitet und seinen geistigen Gehalt völlig und in all seinen Teilen auf dem Boden des alten Griechenlands entwickelt. Er brauchte nur in die neu gestalteten und ihm selbst homogeneren Formen des Lebens überzuströmen, wie sie durch das makedonische Schwert auf dem Boden der orientalischen Reiche geschaffen waren; aber er vermochte das erst, seit diese Formen eine festere und gesichertere Gestalt angenommen hatten. Dies ist erst mit dem Ausgang des vierten Jahrhunderts der Fall, an dem wir daher einen Grenzstein in der historischen Entwicklung errichten dürfen, so gewiß dieser Wendepunkt mit dem zu Beginn des Jahrhunderts an allgemeiner Bedeutung nicht

verglichen werden kann, wenn wir wie billig den Geist des geschichtlichen Lebens und nicht sein äußeres Kleid ins Auge fassen.

Für anderthalb Jahrhunderte gelang es nun den hellenistischen Königen, den Mittelpunkt des Kulturlebens an ihre Höfe zu fesseln. Freilich die Sicherheit, die sie ihm hier zu bieten vermochten, war eine recht verschiedene, und demnach auch der Beitrag der Einzelnen zum Kulturleben nicht überall der gleiche. Als ganz in sich gefestigt konnte wohl nur die Herrschaft der Ptolemaeer in Ägypten gelten, die hier in einem seit uralter Zeit geschlossenen Gebietsteil, am wenigsten durch äußere Feinde beunruhigt, die Aufgaben der Zeit am vollständigsten lösen konnten und sich am längsten ihre Unabhängigkeit bewahrten. Nächst diesem Reiche hat das des Seleukus und seiner Nachkommen in Asien und zumal in seinem Zentrum Syrien den festesten Bestand, mußte es auch manche innerasiatische Gebiete im Laufe der Zeit den Parthern preisgeben. Auch im makedonischen Stammlande vermochte nach heftigen Thronstreitigkeiten Demetrius und dann sein Sohn Antigonos Gonatas eine dauernde Herrschaft zu begründen, wenn ihnen auch das eigentliche Griechenland verloren ging, dessen Städte sich zu selbständigen Bünden zusammenschlossen. Der stärksten Gefährdung war das vierte jener Reiche ausgesetzt, das in Thrakien seinen Mittelpunkt besaß und hier als Bollwerk gegen die von Norden vordringenden Barbaren hätte dienen sollen. Denn jetzt wie noch stets rührten sich alsbald, da das Griechentum in inneren Fehden seinen Halt zu verlieren schien, die barbarischen Nachbarstämme und drohten die griechische Kultur zu überschwemmen. Sie davor zu schützen, dieser Aufgabe erwies sich das Reich des Lysimachus, von seinen Rivalen selbst in seinem Bestande gefährdet, nicht gewachsen; und zum ersten Male dringen nordische Barbaren, die Galater, bis ins Herz des Griechentums vor[1]). Wohl gelingt es nach heftigen Kämpfen ihre Bewegung einzudämmen, aber das thrakische Land ist verloren und das Reich des Lysimachus vernichtet. Im vorderen Kleinasien haben sich auf seinem Gebiet kleinere Reiche gebildet, unter denen für die Kultur außer Bithynien besonders die pergamenische Herrschaft der Attaliden und der Freistaat Rhodus, dieser durch seine günstige Lage zum Durchgangs-

---

[1]) um das Jahr 280.

punkt des Handels vom Osten geschaffen, von größter Bedeutung sind.

Aber schon droht den hellenistischen Reichen ein gefährlicherer Gegner zu erstehen. Der griechische Westen, Unteritalien und Sizilien, fällt im Laufe des dritten Jahrhunderts den Römern zu; mit dem Beginn des folgenden, da Rom eben erst seinen italischen Besitz im zweiten punischen Kriege gegen Hannibal siegreich behauptet hat, wendet es sich gegen Osten und es beginnen die Kämpfe gegen die hellenistischen Reiche, die mit dem endgiltigen Siege der Römer enden sollten. Zunächst richten sie als Schützer Griechenlands und Pergamons ihre Angriffe gegen den König von Makedonien, doch greifen sie bald auch nach Asien über und kämpfen gegen das syrische Reich. Zwei Jahrzehnte später mischen sie sich erneut in die griechischen Verhältnisse ein, und diesmal kommt es zur völligen Unterwerfung Makedoniens, das einige Zeit darauf in eine römische Provinz verwandelt wird [1]. Auch Griechenland mußte die römische Oberhoheit anerkennen, die sich zum erstenmal nach Asien hinüber erstreckte, als der letzte König von Pergamon die Römer zu seinen Erben einsetzte [2]. Damit fand die selbständige hellenistische Kultur ein Ende. Ägypten, obwohl politisch noch etwa ein Jahrhundert lang selbständig, steht doch völlig unter der Botmäßigkeit seines Beschützers Rom, während die Kriege gegen das Reich der Seleukiden noch fortdauern, bis endlich auch Syrien römische Provinz wird [3]. Immerhin ist Rom, gerade in diesem Jahrhundert durch heftige innere Zwiste zerrissen, noch nicht imstande, die Führung im geistigen Leben zu übernehmen, und so bleibt die geistige Vorherrschaft auch in der Zeit von der Mitte des zweiten bis zu der des ersten Jahrhunderts bei den Griechen. Es ist ein Nachleben der hellenistischen Kultur, deren schöpferische Tage vorüber sind, beschränkt auf einzelne Kreise und Schulen, vertreten nur noch durch vereinzelte bedeutendere Persönlichkeiten, deren Wirken aber in den Zuständen ihrer Heimat keine stärkere Resonanz mehr zu finden vermag und daher mehr und mehr nach der neuen Welthauptstadt gravitiert.

So sind diese Jahrhunderte von wilden Stürmen durchtobt, in denen kein politisches Gebilde wirklich für die Dauer gegründet werden

---

[1]) im Jahre 146. [2]) im Jahre 133. [3]) im Jahre 64.

konnte. Die maßlose Leidenschaft, die jeden nur seinen eigenen Vorteil verfolgen ließ ohne Rücksicht auf das Ganze und daher die Griechenwelt in eine Mehrheit feindlich gegeneinander ringender Kräfte spaltete, hat hier wie noch stets die Vernichtung über die Griechen heraufgeführt. Statt in den Römern den gemeinsamen Feind zu erkennen, gegen den Zusammenschluß dringend not getan hätte, riefen sie ihn selbst als Hilfe gegen ihre Rivalen ins Land oder sahen doch in innere Fehden verwickelt tatenlos zu, wie ihre Stammesgenossen von ihm unterworfen wurden. So hatten die Römer, gestützt auf ein noch fest konsolidiertes Staatswesen und eine einheitlich geleitete schlagfertige Armee, leichte Arbeit mit ihnen. Wie einst die Makedonen die in elenden Zwisten sich verzehrenden Griechen mühelos zu Boden geworfen hatten, so kommt über die makedonischen Reiche, da sie gesättigt mit griechischer Kultur ihre primitive Kraft und Gebundenheit eingebüßt haben, ein mächtigerer Gegner und nimmt sie als seine Beute hin. Damit aber mußte der Versuch, auf den Individualismus den Staat zu gründen, als gescheitert gelten. Als die griechische Polis ihr Ende erlebte, da sollte auf Grund der individualistischen Weltanschauung der Zeit, die nur das rational Begründete wollte gelten lassen, der Staat neu fundiert und rein vernunftgemäß einheitlich gegliedert werden[1]). Er forderte also die monarchische Spitze, in der Person des Monarchen sollte die Summe staatlicher Hoheit sich vereinigen, seinem Willen alle Normen des Rechts entfließen. Ein solcher Einheitsstaat konnte Wirklichkeit nur solange bleiben, als eine geniale Persönlichkeit ihn mit ihrem Geiste erfüllte, sobald diese ausschied, mußte das zersetzende Moment, das allem Individualismus eignet und das schon einst den alten Stadtstaat vernichtet hatte, erneut seine Wirkungen ausüben. Der Widerstreit zwischen den Interessen der Einzelnen, der Egoismus, der den Herrscher mehr auf seinen Vorteil als auf den seines Reiches blicken ließ, mußte dies Staatengefüge lockern und schließlich zu Grunde richten. Es ist eine Übergangszeit, in der die Welt die Form, nach der sie strebt, noch nicht gefunden hat; ein Drängen und Schieben der Mächte gegeneinander findet statt, das an die alten Wanderzeiten gemahnen möchte, da die Griechen ähnlich unter ihren

---

[1]) s. oben S. 36 ff.

Heerführern weite Gebiete unter ihre Herrschaft zu bringen suchten. Ihre letzte politische Kraftentfaltung gleicht so in manchem ihrer frühesten; in ähnlichen Szenen wie die, mit denen sie einst die Bühne der Weltgeschichte betraten, nehmen sie von ihr Abschied. Nur was damals Äußerung einer ursprünglichen Kraft und daher voller Zukunftsmöglichkeiten war, das ist jetzt der Ausdruck einer allzu reifen Kultur, die in dem Widerstreit ihrer Kräfte nicht mehr die feste Geschlossenheit zu finden vermag, die ihr einzig Bestand zu leihen vermöchte. Und noch in einem unterscheiden sich diese Zeiten völlig von den ursprünglichen. Wohl scheinen die alten Kampfzeiten wieder angebrochen, da die Bindungen des Daseins in dem Sturm des Lebens gewichen, strömt der alte Drang in einem noch primitiveren Volksstamme in ursprünglicher Kraft bewahrt mit unwiderstehlicher Gewalt hervor; aber diese Zeiten können sich das Resultat einer langen Kulturentwicklung zu eigen machen, und so ist es nicht mehr die ungeregelte Leidenschaft, die in primitiver Wildheit emporflammt und alles ergreift, was ihr entgegentritt. Die Rationalisierung alles Lebens geht auch jetzt nicht verloren, sie wird sogar zum wichtigsten Hilfsmittel der neuen Mächte. So besitzen diese Kampfzeiten ihren eigentümlichen Charakter darin, daß sie nicht mehr auf dem ursprünglichen Affekt, sondern auf die Techne gegründet sind. Alle Mittel der Technik stellt insbesondere die Kriegsführung der Zeit in ihren Dienst, rationalistisch gerichtet, nicht mehr von bloßer Leidenschaft beherrscht, ist ihre Politik. Wie geschickte Techniker erscheinen ihre Könige, und je kunstgerechter einer die Maschine des Staates einzurichten und zu leiten versteht, umso dauerhafter ist seine Herrschaft.

Darum wäre es einseitig, wollte man nur jene negative Seite im Staatsleben der Zeit betonen, so wenig sie ganz übersehen werden darf. Der hellenistische Staat besitzt auch seine hohe positive Bedeutung, umsomehr als er in wichtigen seiner Gestaltungen in den Staat der Römer eingegangen ist. Wo er sich zu dauernderen Bildungen hindurchringt, was freilich nur soweit der Fall war, als er sich auf ein einheitliches und längst staatlich organisiertes Volkstum stützen konnte, also vor allem in Ägypten, daneben in Syrien und Makedonien, da entwickelt er auf seinem beschränkteren Gebiet vollständig, was Alexander nur noch versuchen konnte. In den

neuen Reichsgebieten, da keine durch langes Herkommen geheiligten Institutionen ihm hemmend in den Weg traten, konnte der Rationalismus reiner und vollständiger die staatliche Ordnung bestimmen. Wohl erhielten auch die neu gegründeten Kolonistenstädte eine den griechischen Stadtstaaten entsprechende Verfassung und damit ebenso wie diese für ihre innere Verwaltung eine gewisse Selbständigkeit. Mochte darin eine stete Gefährdung der Reichseinheit liegen, zumal in den Gebieten alter griechischer Kultur, da eine große Vergangenheit den Ansprüchen der Städte einen Rückhalt gab, im ganzen sorgte doch ein straff konzentriertes Beamtentum dafür, daß alle politischen Kräfte nach einem Mittelpunkte gravitierten[1]. Alle Züge, die wir für den Staat Alexanders charakteristisch fanden und denen die politische Reflexion des vierten Jahrhunderts zudrängte, sehen wir den hellenistischen Staat verwirklichen. Einheitlich, vernunftgemäß und also technisch den Staat zu gestalten, ist die Aufgabe. In der Person des Herrschers ist die Summe des staatlichen Lebens konzentriert; daß er auch mit seiner Person für diese Aufgabe einzutreten vermag, ist zunächst die Voraussetzung, und nur langsam gelingt es den Diadochen das Prinzip der Legitimität gegenüber der Anschauung durchzusetzen, daß der Würdigste am meisten zur Herrschaft berechtigt sei[2]. Von frühe an erhebt ein Kultus zunächst den toten, bald auch den lebenden Herrscher in die Reihe der Götter, nur der natürliche Ausdruck der Tatsache, daß die Normen alles Rechts in seinem Willen ruhen, mögen griechische Heroenverehrung und orientalischer Herrscherkult mitwirkende Faktoren gewesen sein[3]. Dieser eigentümliche Nimbus, der die Person des Herrschers umgab, mußte sich steigern, je mehr sie dem Auge der Untertanen entrückt wurde und nur bei festlichen Gelegenheiten in pomphaftem Glanze vor ihnen erschien, während alle gewöhnlichen Geschäfte ihren Beauftragten überlassen blieben. Denn alle Funktionen des öffentlichen Lebens sind jetzt Beamten übertragen, die nicht selten technisch geschult im Namen des Königs ihre Tätigkeit ausüben. Der Fiktion nach wirkt nur der Wille des

---

[1]) Vgl. darüber Kaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters II 1, 1909, S. 353 ff. und über den hellenistischen Staat überhaupt ebd. S. 327 ff.

[2]) Vgl. Suidas, Artikel βασιλεία.

[3]) Kaerst ebd. S. 340 ff. 374 ff. und oben S. 41 ff.

Herrschers in ihnen, er durchdringt in diesem seinem Beamtenstabe alle Gestaltungen des Staates. Diese in einem nicht durch das Herkommen geheiligten, sondern aus der Vernunft abgeleiteten Gesetz gegebene Einheit des Staates, nach der das ältere Griechentum gerungen hatte, die Alexander verwirklichen wollte, ist in den Staaten der Diadochen zuerst abgeschlossen und dauerhafter begründet worden.

Wie der Staat, so bildet das Recht erst jetzt ganz die für die neue Zeit und ihren Rationalismus charakteristischen Formen aus[1]). Der religiöse Grund, dem es ursprünglich seine Normen verdankte, scheint jetzt ganz geschwunden, so daß die rein technisch bestimmte Auffassung der Griechen in den neuen Landesteilen öfter zu den noch religiösen Formen des einheimischen Rechts in einen charakteristischen Gegensatz tritt. Fanden wir aber die ältere Rechtsentwicklung bedingt durch den Antagonismus des Individuums, das seine privaten Forderungen geltend machte, gegen jene religiösen Mächte, die nur auf das Ganze sahen[2]), jetzt ist dieser Streit gelöst, indem sich auch das Recht auf seine im Subjekte selbst begründeten vernunftgemäßen Normen besonnen hat. Was Aristoteles als sein Wesen begriffen hatte, das ist vollendete Wirklichkeit geworden[3]). Nicht aus religiösen, noch weniger aber aus egoistischen Motiven werden jetzt die Rechtsentscheidungen getroffen, sondern nach rein sachlichen Gesichtspunkten und rationaler Beurteilung. Königliche Beamte sind die Richter, dem Willen des Königs und damit der im Staate herrschenden Vernunft entlehnen sie die Kompetenz ihres Verfahrens. Daher setzt sich allmählich im stärksten Gegensatz zu der lokalen Abgrenzung des älteren Rechts, da jeder Bürger prinzipiell nur in seiner Heimat rechtsfähig war, der Gedanke der Gleichheit aller vor dem Gesetz durch, muß doch das Recht, das der allgemeingültigen Vernunft seine Normen verdankt, für jeden unbekümmert um seine zufällige soziale oder politische Stellung in gleicher Weise Geltung besitzen.

Der politischen entspricht die soziale Organisation der Gesellschaft. In den neuen Staatsgebilden konnte sich losgelöst von dem Boden

[1]) Vgl. Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs, 1891, S. 22 ff.

[2]) Bd. I, S. 313—6. [3]) s. oben S. 136 ff.

des alten Griechenlands und seiner eingesessenen Verhältnisse die gesellschaftliche Verschiebung weit rascher vollziehen. Dabei bleibt aber auch jetzt die Gesellschaft eine rein griechische, wenigstens in dem Sinne, den der Begriff des Griechentums in dieser Zeit angenommen hat, nach dem er keine Stammes-, sondern eine Bildungsgemeinschaft bezeichnet[1]). Nur soweit der Barbar sich griechische Sprache und griechisches Wissen aneignete, konnte er in diese Gemeinschaft aufsteigen, und ohne Zweifel hat die griechische Kultur in diesem Sinne weithin die orientalischen Völker durchdrungen. Eine ganze Reihe von Schriftstellern dieser Zeit sind ausgesprochen barbarischer Abkunft; ihr Volk, seine Geschichte, Sitte und Denkweise, dem griechischen einzugliedern, darauf ist durchweg ihr Bestreben gerichtet. Dagegen findet der umgekehrte Prozeß noch kaum statt; noch ist die griechische Kultur zu sehr in sich gefestigt und lebenskräftig, zu sehr sich ihrer Überlegenheit bewußt, als daß sie Anleihen bei den Orientalen nötig hätte. Höchstens einige äußere Formen werden aufgenommen, doch nur um sie mit einem griechischen Gehalte zu erfüllen, so daß auch dieser Prozeß mehr den Barbaren den Eingang ins Griechentum erleichtern zu sollen scheint, als daß er dem Griechentum orientalischen Geist einpflanzen sollte. Soweit die Barbaren in ihrem Stande verharren, haben sie keinen Anteil an dem politischen und Kulturleben des hellenistischen Staates und gelten nur als das Material, an dem der griechische Geist seine ordnende Tätigkeit ausübt. Der Kosmopolitismus ist also nur sehr bedingt als das Kennzeichen hellenistischen Wesens anzuerkennen. Ein allgemeines Gerede von der Gleichheit der Menschen, herausgesponnen aus reiner Theorie, kannte schon das fünfte Jahrhundert; wirklich praktische Folgen aber hat es weder damals noch jetzt gehabt. Es kann keine Rede davon sein, daß im Hellenismus die verschiedenen Völkertypen als gleichberechtigt gegolten hätten und aus der Vermischung ihrer Eigenarten eine internationale Bildung sich erhoben hätte. Das Neue, dessen Wurzeln aber bereits tief im vierten Jahrhundert liegen, besteht nur darin, daß unabhängig von seiner Abstammung jetzt ein jeder in das Griechentum aufgenommen werden kann, wenn er dessen Bildung annimmt. Wenn sich die Menschen

---

[1]) Vgl. oben S. 14.

dieser Zeit gern als Kosmopoliten bezeichnen, so ist der Kosmos, in dem sie sich heimisch fühlen, doch von reinstem griechischem Geiste erfüllt[1]).

Diese Lösung aus den alten Verbänden führt zugleich zu einer neuen Gliederung der Gesellschaft überhaupt; das technische Prinzip, das für die äußere Gestaltung des Lebens der Zeit charakteristisch ist, feiert hier seine höchsten Triumphe[2]). Was im vierten Jahrhundert sich anbahnte, was die Theorie damals weitergehend noch forderte, das kann sich jetzt auf dem neuen Boden ungehemmt von alten und widerstrebenden Traditionen voll entwickeln. In dem älteren Griechentum war die Tätigkeit des Einzelnen in eine Fülle von Funktionen gespalten, da jeder in allen wesentlichen Teilen des staatlichen Lebens sich betätigte; im Gegensatz dazu forderte der Rationalismus, der auf einheitliche Gliederung und höchste Ausnutzung aller Kräfte ausging, daß jeder nur einen Beruf ausüben solle, um es in ihm zur höchsten Leistungsfähigkeit zu bringen. Jeder tue nur eines! diese Forderung des platonischen Staates war weithin verbreitet. Sie konnte völlig erfüllt werden erst in der Monarchie, da das politische Leben, das bis dahin in all seinen Funktionen den Einzelnen ergriffen hatte, ihm abgenommen war, und seine Tätigkeit sich jetzt nur noch als Glied dem gesamten Staatskörper einfügte. Auf seinen Beruf wird das Leben des Einzelnen eingeschränkt, er bestimmt seine Stellung im Leben. Mochte früher seine Geltung durch Abstammung, Ansehen oder Besitz bedingt sein, jetzt ist es fast einzig sein Beruf, der ihm seine Bedeutung aufprägt. Sein Leben, früher in eine Mannigfaltigkeit von Bestrebungen zersplittert, wird auf ein Ziel konzentriert, einem Zwecke werden alle seine Inhalte zugeordnet. Daher löst sich der Einzelne ganz aus den Verhältnissen, in den ihn der Zufall der Geburt gestellt hat, es entwickelt sich eine Freizügigkeit, wie sie das alte Griechenland so nicht kannte. Wohlgebaute Straßen und ein geregelter Schiffsverkehr, der jetzt zum ersten Mal die ängstliche Küstenfahrt aufgibt und quer übers offene Meer seinen Kurs zu nehmen wagt, verbinden alle Länder miteinander; und ein unaufhaltsamer Menschenstrom drängt besonders den Ländern

[1]) s. auch oben S. 264 f.

[2]) Vgl. Kaerst a. a. O. S. 336 ff.

des Ostens zu. Das wirtschaftliche Leben nahm so einen gewaltigen Aufschwung, der vor allem Industrie und Handel zugute kommen mußte, in einzelnen Händen sammeln sich gewaltige Kapitalien, während die Masse verarmt. Als rechter Ausdruck des Rationalismus der Zeit entwickelt sich die Geldwirtschaft in Formen wie nie zuvor, die unpersönlichste aller Wertungen, die jeden Wert auf einen exakten Maßstab zurückführt, ist in höchster Geltung. Selbst Anfänge eines Bankwesens zeigen sich[1]). Der Drang zur Einheit, eine notwendige Folge des technischen Charakters der Zeit, führt dabei zu neuen sozialen Organisationen. Das bereits im vierten Jahrhundert aufkommende Vereinsleben nimmt einen großen Aufschwung, und zwar ist es vor allem ihr Beruf, der die Einzelnen zu Vereinen sich zusammenschließen läßt[2]). Auch diese Berufsvereine suchen sich einheitlich über die ganze griechische Welt hin zu organisieren und alle Genossenschaften desselben Gewerbes sich anzugliedern. Sie haben daher eine natürliche Tendenz zur Monarchie, um ihre Einheit in der höchsten Einheit des staatlichen und sozialen Lebens überhaupt fester zu verankern. Fast alle Berufe der Zeit treten in eine mehr oder weniger unmittelbare Abhängigkeit vom Monarchen, auch sie müssen den Zwecken der Monarchie auf einheitliche Durchdringung des gesamten Lebens dienen. So kulminieren alle Formen des Lebens in einer obersten Spitze, um von hier aus nach strenger rationaler Gliederung all seine Inhalte zu umfassen und miteinander in Übereinstimmung zu bringen.

Auch in das Gebiet des Geistigen greift dies technische Prinzip hinüber. Die Monarchen suchen, indem sie Gelehrte und Künstler an ihren Hof ziehen, sich zu Herren auch des geistigen Lebens zu machen, stille Gelehrtensitze und großartige Büchersammlungen, wie sie besonders in Alexandria und Pergamon bestanden, sollten den Männern des Geistes die Erfüllung ihrer Aufgaben sichern. Auch dies scheinbar freieste Element des Lebens wird damit in seine rationale Gestaltung einbezogen und tritt in Abhängigkeit von dem gesamten das Dasein einheitlich beherrschenden Zweckzusammenhang. Dadurch muß sich ihm selbst dieser technische Charakter mehr und

---

[1]) Über die wirtschaftlichen Zustände der Zeit vgl. Beloch, Griechische Geschichte III 1, S. 279 ff.

[2]) Vgl. oben S. 49 f.

mehr aufprägen, ja es muß ihn von vornherein in etwas besitzen, um sich so zwanglos der allgemeinen Rationalität des Lebens einzuordnen. Eine gelehrtenhafte Art tritt in Wissenschaft und Kunst hervor, beide wachsen nicht mehr neben und mit dem Leben, um dessen neue Erscheinungen alsbald zu ergreifen, sondern erscheinen wie fertige Größen, die man sich in möglichst weitem Umfange anzueignen versuchen muß. Nicht das philosophische Denken, das sich am Staunen über die Rätsel des Daseins entzündet, sondern das gelehrtenmäßige beherrscht die Zeit, das alle Erscheinungen als prinzipiell begreifbare, ja bekannte voraussetzt, deren vollständige Sammlung es nur gilt. Der Gelehrte ist ihr rechter Typus. Dies Gelehrtentum dringt über sein eigentliches Gebiet hinaus, um weite Strecken des geistigen Lebens zu ergreifen. Die Dichtung steht großen Teils unter ihrem Zeichen, gelehrte Bildung ist nötig, um sie zu schaffen oder zu verstehen; und selbst die bildende Kunst bleibt von diesem Zuge nicht ganz unberührt. Das Buch ist die herrschende Macht geworden, buchmäßig wird alle Bildung verbreitet, buchmäßig sucht jeder Stand den Inhalt seines Berufes festzuhalten und schriftlich soll alles Dasein durch Kanzleibeamte, Journalisten, Dichter, Epigrammatiker und Steinsetzer fixiert werden. Der vorbeifliegende Zug des Lebens wird sofort in möglichster Vollständigkeit literarisch niedergeschlagen, erst in dieser bewußten und objektivierten Gestaltung scheint das Leben seinen Wert zu empfangen.

2. Das geistige Leben.

Der Rationalismus, der im vierten Jahrhundert das Leben zu durchdringen begann, triumphiert jetzt auf allen Gebieten und gibt ihnen den Stürmen der Politik zum Trotz einen festen und unverrückbaren Halt. Es ist ein eigentümlicher Zug des Hellenismus, daß die Gesellschaft wie der Einzelne in ihrem Dasein von dem wilden Drängen dieser Kriegszeiten kaum mehr berührt werden, ihr Leben gliedert sich einer sicher in sich gegründeten objektiven Ordnung ein, die über alle Schwankungen der Leidenschaft hinaus Bestand hat. Aber indem hierdurch das Streben der vorangehenden Zeit vollendet ist, treten auch die Konsequenzen dieser neuen Lebens-

gestaltung vollständiger hervor[1]). Weit entfernt, daß der Rationalismus auch das Leben des Einzelnen noch zu durchdringen vermöchte, übt er auf dieses vielmehr eine Wirkung aus, deren Folgen ihm selbst in allen Punkten entgegengesetzt sind. Früher, da die Rationalisierung des Lebens sich noch in ihren Anfängen befand und sich nur allmählich im Gegensatz zu den überkommenen Lebensformen durchsetzte, vermochte er noch eher auch dem Einzelnen seinen Charakter aufzuprägen und sein Dasein zu erfüllen. Wir können verstehen, daß der größte Philosoph und der eigentliche Deuter jener Zeit in der Rationalität das Prinzip der Individualität erkannte. Jetzt aber ist jene Entwicklung zu Ende geführt und kann ihre Wirkungen frei von allen Traditionen voll entfalten, da muß, was zuvor nur noch angedeutet war, in die Breite des Lebens sich ausdehnen.

Durch jene Objektivierung des Lebensinhaltes, die ihn an technisch gegliederte äußere Mächte knüpft, umgibt den Einzelnen ein System von Kräften, die ihm eine Menge Arbeit leisten, ohne daß er selbst dabei in Anspruch genommen würde. War er früher genötigt, die Bedürfnisse des Lebens sich selbst zu verschaffen, jetzt ist ihre Herstellung in einem System objektiver Zweckzusammenhänge fixiert und gesichert; mußte er früher in den Schwankungen des Lebens zusehen, wie er sich auf der Oberfläche hielte und sich seine Güter mit Mut und Energie erraffte, jetzt ist alles äußere Dasein befestigt und tritt ihm in seiner fertigen Gliederung entgegen, der er sich nur einzufügen braucht, um seinen gesicherten Platz zu erhalten. Das Leben ergreift ihn und bestimmt ihm seine Stelle, statt daß er es selbst zu formen vermöchte. Die Geldwirtschaft, die sich zum Teil schon in öffentlichen und privaten Bankinstituten konzentrierte, ist

[1]) Vgl. oben S. 59 f. Der Charakter des Hellenismus ist in letzter Zeit von zwei Seiten her, völlig unabhängig voneinander, ja wahrscheinlich ohne gegenseitige Kenntnis, einer tiefdringenden Analyse unterzogen worden, deren Resultate in einem fast vollständigen Gegensatz zueinander stehen. Kaerst in seiner Geschichte des hellenistischen Zeitalters II 1, 1909, sieht das Wesen des Hellenismus in jenem Rationalismus, der alle Gebiete des Lebens nach technischen Prinzipien gestaltet, dagegen charakterisiert ihn Rich. Hamann, Der Impressionismus in Leben und Kunst, 1907, S. 250 ff. als eine impressionistische Kultur, deren geistiges Leben jede logische Einheit verschmäht, um sich ganz in den Wechsel einzelner Eindrücke aufzulösen. Die obige Darstellung versucht beide Auffassungen miteinander zu vereinen und die Grenzen ihrer Giltigkeit zu bestimmen, ja die notwendige innere Verbundenheit beider einander scheinbar völlig widerstrebenden Seiten des Geisteslebens nachzuweisen.

der rechte Ausdruck dafür, wie die Tätigkeit des Einzelnen ihres persönlichen Charakters entkleidet und einem System objektiver technisch gegliederter Mächte übertragen wird. Nach zwei Richtungen übt diese veränderte Struktur des Lebens ihre Wirkungen auf den Einzelnen aus. Zunächst wird sein Geist von einer Fülle von Zweckbeziehungen entlastet, damit gehen ihm aber zugleich eine große Summe konkreter Inhalte verloren. Jene objektiven Mächte gewinnen eine Übermacht über ihn, da sie den äußeren Verlauf seines Lebens bestimmen; sie tragen ihn, ohne daß er selbst zweckvoll wirkend in ihren Verlauf einzugreifen brauchte. So lassen sie sein geistiges Leben völlig frei, und es entsteht eine Loslösung des äußeren Daseins von der Innerlichkeit des Menschen; es wird von ihr nicht mehr durchdrungen, so daß die Lebensführung einen ganz unpersönlichen Charakter annimmt, sie ist für alle die gleiche, weil sie ihnen von außen aufgeprägt wird und sich nicht aus ihrem eigenen Innern entwickelt. Dabei bleibt dies Innere völlig unberührt, es steht innerlich losgelöst und fremd dem Äußeren gegenüber, in dem es nichts mehr zu tun findet. Nun nimmt aber jeder Einzelne in diesem Zwecksystem seine Stelle ein, er ist selbst ein Glied jener Maschine, die das Leben vorwärts treibt, darin liegt die zweite Wirkung auf ihn begründet. Die technische Organisation des Daseins hat zu einer immer weitergehenden Spezialisierung der Berufe geführt, der Umfang der Tätigkeit, die der Einzelne ausübt, wird damit immer geringer. Der größte Teil des Lebens ist ihm jetzt abgenommen und nur ein beschränkter, der ihm eine unausgesetzte Wiederholung der gleichen Handlungen auferlegt, bleibt auf ihm ruhen. Dies unaufhörliche Herumgetriebensein in einem oft sehr beschränkten Zweckzusammenhang ist für die berufliche Tätigkeit des Einzelnen charakteristisch. Die Arbeit muß sich dadurch immer mehr automatisieren, und die Folge ist auch hier die Entleerung des geistigen Lebens, das von ihr nicht mehr ausgefüllt zu werden vermag. Ob einer Berichte über die Diners der Hofgesellschaft geben mußte, ob er sämtliche Komödien katalogisierte, ob er Steuern einzutreiben hatte, in jedem Falle bedeutet er nur ein untergeordnetes Glied in einem allgemeinen Zusammenhang, der erst als Ganzes die Gesamtsumme des Lebens umspannt. Sein Geist aber ist viel zu beweglich, als daß er sich an diesem engen Kreise, den ihm sein Beruf anweist,

genügen ließe; der Gegensatz zwischen Äußerem und Innerem tritt abermals hervor, da seine Tätigkeit dem Menschen nicht mehr sein Wesen aufzuprägen vermag.

So beginnt das geistige Leben der Epoche erst dort, wo die rational fixierten Lebensmächte ihr Ende erreichen. Das Denken hat sich zu einer objektiven Macht kristallisiert, so findet das Denken des Einzelnen hier nichts mehr zu tun. Darin liegt die eigentümliche Antinomie dieser Entwicklung. Das Denken galt dem Griechen als die wahrhafte Wesenheit des Menschen, in ihm sollte die Freiheit des Subjekts über alle äußeren Bedingungen triumphieren; jetzt hat sie triumphiert, völliger als es je zu erwarten war, aber ihres Sieges froh werden kann sie nicht. Denn indem das Denken alles Äußere ganz nach seinem Willen gestaltet hat, tritt dies Äußere mit erhöhter Gewalt dem Subjekt wieder entgegen, um es völlig seinen Zwecken zu unterwerfen. Aller rationale Inhalt ist diesem genommen und versenkt in die objektive Welt, so bleibt das Irrationale, das Schwelgen in Gefühlen und willkürlichen Phantasien, als sein einziger Gehalt. Hierin liegt vielleicht der tiefste Gegensatz des Hellenismus zum älteren Griechentum begründet. Diesem galt die Welt der Vorstellung und des Gefühls stets als das Äußerliche und dem Menschen eigentlich Fremde, über das sein wahres Wesen, die Vernunft, zu herrschen berufen war. Jetzt ist das Vernünftige das Äußere geworden, die Vernunft hat über das Leben gesiegt, aber als Herrscherin des Lebens wendet sie sich gegen die eigene Seele des Menschen und das Äußere triumphiert über sein Innenleben, das in die Sphäre subjektiver Vorstellungen und Gefühle verbannt bleibt.

Damit wird die Vorherrschaft des Irrationalen im stärksten Gegensatz zur äußeren Struktur des Lebens und doch als seine notwendige Folge das Kennzeichen des Geistes der Zeit. Der ältere Grieche entfaltete sein Dasein nach den Maßen, welche die Sitte ihm wies, sie reihte ihn in einen Zusammenhang ein, der ihn mit allen wertvollen Lebensmächten in Berührung brachte, so daß er in seinem Leben die Gesamtsumme der Lebensfunktionen seines Volkes mehr oder weniger vollkommen darstellte. Als er entschiedener als Individuum aus der Gesamtheit hervortrat, da ward sein Leben durch selbstgewählte aber sein gesamtes Wesen durchdringende und zur Einheit zusammenfassende Ziele bestimmt. Ein festes anfangs überkommenes

später bewußt ergriffenes Gesetz beherrschte sein Leben. Noch die aristotelische Auffassung der Persönlichkeit ist hierdurch bedingt, wenn sie ihr Wesen als einheitliche Entfaltung der in ihr angelegten Vernunft bestimmt. Die Aufgabe, die der Einzelne im Systeme menschlicher Zwecke erfüllt, prägt ihm seinen Charakter auf, ihr müssen sich alle Inhalte seines Wesens zuordnen. Jetzt dagegen ist die Arbeitsteilung soweit fortgeschritten, daß der Beruf immer mehr automatisiert wird und daher das geistige Leben nicht mehr zu erfüllen vermag, und dieses selbst ist zufolge der eminenten Bereicherung des Bewußtseins in den neuen Verhältnissen so vielseitig differenziert und innerlich bewegt, daß ihm jene einfachen Ziele nun erst recht nicht mehr genügen können. Die Folge ist eine völlige Verschiebung in dem Persönlichkeitsbewußtsein, wie wir sie zum Teil schon in der Auffassung des Menschen durch Epikur und die Stoa vorbereitet fanden [1]). Die Innerlichkeit des Menschen wird vollkommen frei und sie schießt umso üppiger empor, als sie an keine realen Zwecke mehr geknüpft ist.

So wird das Innenleben um seiner selbst willen, das sich praktisch zu realisierende Zwecke nicht mehr setzt, der eigentliche Gehalt des Lebens, die Kette der Eindrücke und Gefühle, die das vorüberrauschende Geschehen bietet, bleiben als einziger Inhalt. In allen Gebieten des Lebens, Denkens und künstlerischen Schaffens werden wir diesen Charakter sich ausprägen sehen, dessen Wesen vor allem durch zwei Momente bestimmt wird. Zunächst verliert das Leben wie jeder seiner Inhalte die bestimmte Einheit, die ihm früher durch den Zweck, dem sich seine Glieder zuordnen mußten, geliehen wurde, es zerfällt in eine Reihe von Einzeleindrücken, die keinen inneren Zusammenhang mehr besitzen. Nichts ist bezeichnender für das Geistesleben der Zeit als sein mangelnder Wille zur Einheit, der überall hervortritt und es in einen eigentümlichen Kontrast zu der streng konzentrierten Organisation des äußeren Lebens setzt. Das Unlogische des bloß sinnlichen Seins triumphiert über jede Bindung, die die Vernunft ihm auferlegen könnte. In Eindrücken rinnt das Leben hin, die kaum ergriffen in leere Nichtigkeit wieder dahinsinken, weil sie durch keinen übergreifenden Sinn an die folgenden gebunden

[1]) Vgl. oben S. 270 ff.

und in ihnen aufbewahrt sind. Ihr Wert wird nicht geschätzt nach dem, was sie in einem größeren Zweckzusammenhang zu leisten vermögen, sondern einzig nach der Fülle und Kraft, die dem Eindruck als solchem eignet. Daraus aber ergibt sich eine rapide Gefühlsentwertung aller Eindrücke, mußte sich doch ihre momentane Wirkungskraft bei jeder Wiederholung abstumpfen. Die furchtbare Entleerung des Daseins von jedem stärkeren Gefühlsgehalt hat hier ihre Wurzeln[1]). Die Folge davon ist eine gesteigerte Vorliebe für Kontraste, die den schon geschwächten Eindrücken noch einmal eine frischere Farbe leihen sollen, und vor allem ein rastloses Suchen nach neuen Sensationen, die sich in ihren Mitteln überbieten müssen, um das abgestumpfte Gefühl zu reizen. Eine Phantastik entwickelt sich, die in die höchsten Regionen eines imaginären Daseins ebenso gern abschweift, wie in die niedersten eines derben und darum dem Gebildeten ungewohnten Lebens. Eine unaufhaltsame Flucht vor der furchtbar drohenden Langenweile erfüllt alles Dasein.

Der Doppelquelle des Subjektivismus fanden wir eine zwiefache Art der Geisteshaltung entfließen, neben dem realistischen Sinn, der die Welt in ihrer unmittelbaren Wirklichkeit ergreifen wollte, ging eine pathetische Auffassung der Dinge einher; beide treten jetzt in den Dienst der unersättlichen Sucht nach neuen und eigentümlichen Eindrücken. Der Realismus will nicht mehr einheitliche und aus der Tiefe geschöpfte Darstellungen des Lebens entrollen, sondern er muß dem Geiste Bilder der Wirklichkeit gleich in Masse und regelloser Folge bieten, um seinen doch nie befriedigten Durst nach Neuem zu genügen. Und jene pathetische Art darf nicht mehr ihre Aufgabe darin sehen, den inneren sittlichen Gehalt des Lebens hervorleuchten zu lassen, auch sie dient der Sensationslust und muß versuchen, der Wirklichkeit eine neue und interessante Beleuchtung abzugewinnen. Eine Phantastik, unmittelbar der alten visionären Art des künstlerischen Schauens entstammend und nur jeder tieferen Bedeutung entkleidet, entwickelt sich als ein Nebenzweig des Pathos; auch sie kleidet die Wirklichkeit in ein rauschendes Prachtgewand, dessen fremdländische Flitter dem verwöhnten Blicke am meisten zusagen.

[1]) Vgl. auch oben S. 28 f.

Selbst die Wissenschaft, die sich am nächsten dem Rationalismus der äußeren Lebensgestaltung anzugliedern scheint, kann sich dieser Entwicklung nicht entziehen [1]). Wohl ist die Verbreitung des wissenschaftlichen Denkens über alle Lebensgebiete ein rechtes Zeichen der Reflektiertheit der Weltauffassung, neben der die künstlerische Anschauung mehr und mehr dahinsiecht, aber der wissenschaftliche Betrieb selbst kann seine Zeit, der sich alles geistige Leben in eine irrationale Folge von Eindrücken auflöst, nicht verleugnen. Während das vierte Jahrhundert auf den systematischen Zusammenschluß alles Wissens ausging, ist jetzt die Einzeluntersuchung Selbstzweck geworden, und in ihr, welche die allgemeinen Anschauungen als gegeben voraussetzt und nur innerhalb derselben die empirische Erkenntnis fördern will, gewinnt das Denken noch einmal seine reichsten Lorbeern. Aber dabei geht der Zusammenhang mit dem Ganzen leicht verloren, Fragen, die um irgend eines äußeren Umstandes willen das Interesse wecken, werden mit großem Scharfsinn umständlich behandelt, ohne Rücksicht darauf, welche Bedeutung sie für das Ganze besitzen, und ohne daß auch nur der Versuch gemacht würde, sie in ein Ganzes einzureihen. Selbst die Form verleugnet jeden Zwang, das Hypomnema, die nur sachliche Aufzeichnung von Tatsachen, wird hier die beliebteste Literaturform. Der Scharfsinn, der sich an der Lösung einzelner Probleme bewährt, wird nicht selten als solcher geschätzt, die Schwierigkeit des Problems, nicht seine Wichtigkeit wird zum Maßstabe der wissenschaftlichen Wertung. Zu seinem Vergnügen nimmt wohl auch ein Herrscher mit seinem Hofstaat an der Besprechung solcher Fragen teil. Daneben begann schon frühe ein Bestreben sich zu entwickeln, in jeder Wissenschaft den gesamten Bestand an Tatsachen zu überschauen, wobei aber eine einheitliche innere Durchdringung desselben nicht mehr gelang, so daß es bei einem bloßen Aneinanderreihen bleiben mußte. In jedem Gebiet, dem historischen, mythologischen, geographischen, in Sprichwörtern, Anekdoten und geflügelten Worten, können solche Sammlungen angelegt werden, die schließlich ihren natürlichen Abschluß im Lexikon finden. In ihm hat sich am vollkommensten die alte

---

[1]) Für die Literatur des Hellenismus vgl. jetzt besonders v. Wilamowitz, Die griechische Literatur des Altertums in der Kultur der Gegenwart I 8, 1905, S. 93 ff.

auf Einheit dringende Wissenschaft in ein bloßes Beieinander der einzelnen Daten aufgelöst. Dabei übt auch hier die Phantastik ihre Wirkungen aus, und die Wissenschaft geht auf die Suche nach Neuem und Fremdartigem.

Die Geschichtsschreibung hält vor allem zwei Formen fest. Die eine ist getragen von dem Streben, neue Gebiete der Kenntnis zu eröffnen und damit der Sucht nach eigentümlichen Bildern zu genügen; von einer eigentlich historischen Auffassung ist dabei kaum die Rede, sondern Tatsachen zusammenzustellen und kritisch zu sichten auch hier das höchste Streben. Höchstens ein Polybius ist durch seine Berührung mit wahrhaft geschichtlichem Leben in Rom etwas über diesen Bannkreis emporgehoben und versucht zu einer vertieften Auffassung der gewaltigen Ereignisse seiner Zeit zu gelangen. Genährt an den fremdartigen Eindrücken des Orients wucherte diese Sucht nach Neuem leicht ins Phantastische, die Tatsachen bereits der nächsten Vergangenheit mit einem dichten Mythenschleier umhüllend; zumal die Persönlichkeit und Taten Alexanders sind frühzeitig von einer solch märchenhaften Gloriole umwoben worden. Daneben steht als eine besondere Gattung die psychologisch-pathetische Historie, die nicht durch die Fülle, sondern durch die Gefühlsstärke der Eindrücke zu reizen sucht. Eine sentimentale Betrachtungsweise taucht hier alle Ereignisse in ein eigentümliches Zwielicht, nicht das äußere Geschehen als solches, sondern das innere Erlebnis seiner Träger steht im Mittelpunkte des Interesses.

Am reinsten mußte sich der Charakter der Zeit in der Unterhaltungsliteratur ausprägen, in der er sich entfalten konnte, ohne durch einen bestimmten Stoff gefesselt zu sein. Zwei Gattungen sind hier vor allem wichtig. Auf einer höheren Stufe steht die mit philosophischen Ansprüchen auftretende in der kynischen Schule ausgebildete Diatribe, die Volkspredigt, deren ernsthafte ethische Absicht bald zurücktritt vor dem Streben nach Belustigung, das sich in einem bunten Gemisch halb scherzhafter halb ernster Sentenzen, Anekdoten, Gesprächen, Bonmots und Versen kundgibt [1]). Sie vermochte der Sucht nach einer Fülle stets wechselnder Eindrücke, die jede geschlossene Einheit verschmäht, am meisten zu genügen,

[1]) Wendland, die hellenistisch-römische Kultur, 1907, S. 39 ff.

während die ihr ursprünglich zugrunde liegende ethische Tendenz nur einen leichten sentimentalen Hauch darüber verbreitet, den man als eine rein ästhetische Würze empfindet. Der einzelne geistvolle Ausspruch, der jeden Zusammenhang abgestreift hat, erhält überhaupt eine große Bedeutung, in besonderen Sammlungen werden solche Bonmots massenhaft fixiert. Aus anderen Bedingungen ist der Reiseroman geboren, das Kind einer ausgelassenen Phantastik, die bunte Bilder ferner und fremdester Gegenden entrollt, denen sich bald in der Schilderung der Sehnsucht eines getrennten und sich suchenden Liebespaares eine sinnliche Erotik vereinen sollte.

Wenn schon die Prosa, die in der älteren Zeit durchweg einem ernsteren Zwecke diente, großenteils auf die Stufe der Unterhaltungsliteratur herabsinkt, durchaus ist dies mit der Poesie der Fall. War sie früher gebunden an große objektive Geistesmächte, zumal religiöser Art, jetzt hat sie sich von jeder solchen Grundlage gelöst und wird Poesie zum Lesen, zur Unterhaltung. Darum verfallen die alten Dichtformen rasch und werden durch niedere Gattungen verdrängt, die dem Unterhaltungsbedürfnis leichter entgegenkommen, und in denen jeder größere Zusammenhang gesprengt wird zugunsten einzelner kurz gefaßter und rasch wechselnder Bilder. Die Tragödie fristet ihr Dasein nur noch durch Anleihen bei der Rhetorik und geht auf glänzende Einzelszenen und pathetische Deklamationen aus; Euripides, der eigentliche Schöpfer dieser Art, führt den Triumphzug der griechischen Tragödie durch die Länder des Orients an. In der Breite des Lebens aber wird der tragischen wie komischen Dichtung durch den Mimus in all seinen Gattungen eine erfolgreiche Konkurrenz gemacht, dramatische Aufführungen, meist mit Musik als Begleitung oder Einlagen, die in bunten Szenen alles nur denkbare bieten. Realistische Darstellungen, sentimentale Lieder, skurrile und unanständige Possen, Poesie und Prosa willkürlich gemischt, das war solch ein Allerlei, wie es die Zeit brauchte; das Theater ist durch das Variété verdrängt. Das Epos wird in den verschiedensten Gattungen gepflegt; als reines Lehrgedicht reiht es eine Fülle von Tatsachen aneinander, das homerische Epos wird erneuert, doch dabei nach entlegenen Mythen gesucht oder die Erzählung durch glänzende Einzelschilderungen durchbrochen. Aber der Wortführer der Epoche, Kallimachus, lehnte das große Epos überhaupt ab, und so wird es

mehr und mehr durch das kurze Idyll ersetzt, das, wie der Name sagt, nur ein Bildchen geben will. Kurze Szenen des Lebens, am liebsten aus einer fremdartigen Umgebung, daher ländlich oder volkstümlich, werden hier geboten, die mit raffinierter Kunst in die kleinsten Züge ausgemalt sind. Allmählich werden selbst diese zusammenhängenden Bilder noch zuviel und die Idyllen ganz in Einzelschilderungen zerstückt. Wie das Drama vom Mimus, das Epos vom Idyll, so wird die Elegie, die fast als einzige lyrische Dichtart anfangs noch gepflegt wird, schließlich durch das Epigramm aufgezehrt. Dies wird die typische Dichtform der Zeit, in der jeder Eindruck festgehalten wird und an der alle sich versuchen. Bilder, Stimmungen, Leseerinnerungen, Kunsteindrücke, Reflexionen werden so fixiert, ganz kurz und prägnant den Eindruck wiederzugeben, ist hier das einzige Streben. Keine Form wußte sich so wie diese dem Charakter der Zeit anzuschmiegen, da nur die einmalige aus jedem Zusammenhang herausgelöste Impression Bedeutung besaß. Allmählich dringt auch hier eine raffiniertere Art ein, indem man zumal durch Schilderung volkstümlicher Typen Interesse zu wecken sucht.

Dem Gehalt der Literatur entspricht ihre Form. Der Stil streift den inneren Zusammenhang mit den ausgedrückten Gegenständen ab und sucht nur von sich aus die Eindrucksfähigkeit zu steigern. Jener prunkvolle Stil, wie er zuerst von den Sophisten ausgebildet worden war und dann unter dem Einfluß der tragisch-dithyrambischen Diktion sich in der Literatur des vierten Jahrhunderts weit verbreitet hatte, beherrscht das Feld. Mögen sich hierbei die Schriftsteller mehr oder weniger weit von dem Boden des Natürlichen entfernen, die Tendenz ist bei allen die gleiche, sie geht darauf aus, den Einzelsatz unbekümmert um das Ganze des Zusammenhangs möglichst glänzend und reizvoll herauszuarbeiten [1]). Die Periode bleibt nur im Kanzleistil und also im objektiven Leben herrschend, in der Literatur wird sie in kleine und kleinste Sätze zerstückelt, die selbständig und unverbunden nebeneinander hintreten. In allen Bezeichnungen wird das Herkömmliche ängstlich gemieden, daher Namen bis zur völligen Unkenntlichkeit umschrieben oder in ihrer Form verändert. Fremdartige Worte

---

[1]) Dieser Stil ist am leichtesten natürlich dort zu studieren, wo er im Extrem auftritt, z. B. in Lykophrons Alexandra. Vgl. die Ausgabe von Holzinger, 1895, S. 16 ff.

und kühne Bilder werden gehäuft, in der Wortstellung das Gesuchteste bevorzugt. So wandelt sich die Rede in eine Kette funkelnder Edelsteine, doch ohne daß dies Mosaik sich zum Ganzen zusammenschlösse. Eine Gegenwirkung zu diesem Extrem konnte nicht ausbleiben, aber wenn nun manche Schriftsteller und Dichter eine gesuchte Schlichtheit und Natürlichkeit erstreben, so liegt auch dem keine tiefere Notwendigkeit mehr zugrunde. Es ist nur ein neues Mittel, den von Leckereien abgestumpften Geschmack durch den Gegensatz einer derberen Kost aufs neue zu reizen.

Momentane Stimmungen herauszuarbeiten, erstrebt alle Kunst, damit ergießt sich der Lyrismus über sämtliche Literaturgattungen. Die gleiche Bedeutung wie ihm kommt in der bildenden Kunst der Malerei zu, sie zeigt die typischen Züge am reinsten ausgeprägt, ihr passen sich alle anderen Künste an[1]). Neue Stoffgebiete erschließen sich oder werden doch erst jetzt recht ausgenutzt, die Landschaft als stimmungsvoller Hintergrund, genrehaft aufgefaßte Szenen der Mythologie, realistische Darstellungen aus dem Leben, selbst Stilleben begegnen uns. Dabei gilt nicht der Inhalt, sondern der Reiz des Eindrucks für die Hauptsache, nicht erzählende Deutlichkeit, sondern wirkungsvolle Komposition strebt man an. Daher die Figuren, welche die ältere Malerei mit einer gewissen Umständlichkeit nebeneinander stellt, jetzt ohne Rücksicht auf die Einzelgestalt einander durchschneiden, um die momentane Gruppierung als Ganzes unmittelbar hervortreten zu lassen. Auf den Reiz des sinnlichen Eindrucks sind die Gemälde komponiert, Licht- und Farbenwirkungen bestimmen unabhängig von aller inhaltlichen Bedeutung ihr Wesen. Auch diese Kunst hat ihre objektiven Grundlagen verloren, als Tafelgemälde kann sie jeden Raum ohne Rücksicht auf seine Bestimmung schmücken. Da sie aber nur noch unterhalten soll, bedarf man ihrer gleich in Masse, um das Interesse in der größten Mannigfaltigkeit des Gebotenen stets von neuem anzuregen, und als rechte Zeugen für das Eigenleben, das die Kunst jetzt losgelöst aus allen realen Bedingungen führt, werden Gemäldegalerien eingerichtet. Die Plastik erfährt eine starke Wirkung von

[1]) Aus den in Pompeji und Herkulaneum gefundenen Wandmalereien ist uns ein Rückschluß auf ihren Charakter ermöglicht. Über die Kunst der Zeit im allgemeinen vgl. Springer-Michaelis, Handbuch der Kunstgeschichte I⁹, S. 351 ff.

seiten der Malerei; in Reliefs werden geradezu malerische Motive imitiert. Die statuarische Kunst will nur noch momentane Zustände festhalten, und verschmäht alles, was der Gestalt eine Bedeutung über den Augenblick hinaus verliehe; daher kommt es auch hier zu einem Suchen nach neuen und eigentümlichen Eindrücken, das abermals in eine doppelte Richtung sich spaltet. Der von Skopas inaugurierte pathetische Stil überbietet sich mehr und mehr selbst und wird zu solch mächtigen Steigerungen geführt, wie wir sie etwa von den pergamenischen Skulpturen kennen. Daneben entwickelt sich der Realismus immer stärker und bisher der Kunst mehr verschlossene Gebiete müssen sich ihm eröffnen. Gestalten des niederen Lebens werden in ihren Lumpen gern dargestellt, außerdem Kinder oder alte Leute. Das Ungewohnte gilt am meisten. Selbst die Architektur kann sich diesem Einfluß der Malerei nicht entziehen, die Architekturglieder verlieren ihre Bedeutung als Stütze und Last und werden als reine Verzierungen gebraucht. So verdünnen sich die Säulen immer mehr, bis sie zu bloßen Wanddekorationen werden; die Wandflächen als Grundlage einer malerischen Dekoration bilden den wichtigsten Raumabschluß, sie werden mit feinem Ornament in größter Mannigfaltigkeit und scheinbarer Regellosigkeit übersät. Die scharfe Scheidung der Glieder geht verloren, sie laufen ineinander über, daher Rundbau, Kuppel und Wölbung beliebt werden. Eine reiche Dekoration aller Teile verhüllt die architektonische Gliederung. In der Anlage der Städte und Paläste selbst freilich herrscht durchweg jener zuerst in Ionien aufgekommene Rationalismus, der nur aufs Praktische und daher auf gerade Straßen und gleichmäßige Gliederung der Häuserblocks sieht. Aber die Auffassung des Stadtbildes, wie sie die Wandbilder zeigen, unterscheidet sich davon durchaus; von Frontalansichten will man nichts wissen, sondern fordert malerische Aspekte, Verkürzungen und Überschneidungen der Gebäude, um dem Anblick, der vieles nur andeutet und die Struktur der Häuseranlagen halb erraten läßt, etwas möglichst Interessantes zu geben. So vergegenwärtigt uns die Architektur völlig den Geist der Zeit, jenes rationale Prinzip, das die äußere Gestaltung des Lebens beherrscht, und jenen allem Rationalen abholden Geist, der es im Innern erfüllt und der nur das Zufällige und regellos Mannigfaltige gelten lassen will.

Was die Kunst als Charakter der Zeit in dauernden Gestaltungen festhält, das lehren uns genugsame Zeugen auch für die Art des alltäglichen Lebens erkennen. Auch dies vollzieht sich nicht mehr im Zusammenhang mit den allgemeinen Formen der Sitte, nicht mehr gekettet an die Öffentlichkeit, ebensowenig aber vermag der private Beruf ihm, wie noch im vierten Jahrhundert, einen Inhalt zu geben. So bleiben allein die wechselnden Eindrücke des Alltags, zwischen denen das Leben sich umhertreibt. Wohl war das individuelle Genußleben schon in der älteren Zeit immer stärker hervorgetreten, aber daneben hatten sich doch die großen objektiven in Staat und Religion gegebenen Inhalte dauernd behauptet. Jetzt sind diese für den Einzelnen ganz verloren gegangen, und so wird was damals nur noch ein freilich mehr und mehr überwucherndes Beiwerk war, zur Hauptsache, neben der alle umfassenderen Werte zum bloßen Mittel herabsinken. Der Genuß, in der älteren Zeit selbst noch geknüpft an bedeutsamere Lebenserscheinungen, wie an die Feste des Dionysus, wird jetzt zur Grundfunktion des geistigen Lebens, die alle Mächte des Daseins sich unterwirft. Damit verliert das Leben jeden Halt an einem Allgemeinen, es erschöpft sich in den zufälligen und nichtigen Einzelerlebnissen des Tages, denen zumal in den neuen Großstädten mit ihrer bunten Bevölkerung und ihrem mannigfaltigen Leben ein reicher Wechsel geboten wird. Man drängt sich zu den von den Königen prunkvoll veranstalteten Festen schauend heran, man begafft neue Kunstwerke und technische Erfindungen, man läuft zu den Kaufleuten, um Nichtigkeiten umständlich einzuhandeln, man klatscht und ärgert sich über Dienstboten und ungezogene Kinder[1]). Der private Brief, der nicht mehr große Gedankenzusammenhänge entwickelt, sondern einfach kurze Tatsachen mitteilt, wird ein weit verbreiteter Zeuge dafür, worin diese Zeit ihre Werte findet. Nur natürlich, daß man der furchtbar drohenden Langenweile zu entgehen stets nach neuen Eindrücken suchen muß. Das Reisen nicht um ernsthafter Zwecke willen sondern rein aus Neugierde wird Mode, und Fremdenführer kommen überall dem Verlangen des Publikums mit Erklärungen der Merkwürdigkeiten zumal der Stätten klassischer Erinnerungen entgegen. So werden die mannigfaltigsten Tatsachen

[1]) Die Belege in Herondas Mimiamben III und VI und bei Theokrit 15.

des Lebens, die bisher neben dem wichtigeren Geschehen bewußtlos geschlummert hatten, mit Bewußtheit ergriffen, ein Streben, das bald in phantastischen Inhalten seine Befriedigung sucht, bald sich im Gegenteil dem Natürlichen und Schlichten zuwendet, um in ihm einen eigenartig pikanten Reiz zu finden. Die Natur erwacht in einem neuen Sinn für den Menschen; da er den unmittelbaren Zusammenhang mit ihr verloren hat, ist sie ihm ungewohnt und darum interessant geworden. Bewußt schaut und genießt man ihre Eindrücke, wenn auch die sentimentale Übertragung der eigenen Stimmung auf sie noch zu den Ausnahmen gehört [1]). Man schwelgt in ihren Farben, Tönen und Gerüchen, Blumen spielen in den Epigrammen der Zeit eine große Rolle. Daneben wuchert eine wilde Phantastik. Nicht ein religiöses Bedürfnis, einzig die Sucht nach neuen Sensationen treibt diese Menschen den Zauberern und Traumdeutern zu. So breitet die Zauberei in all ihren Gestaltungen, von der einfachen apotropäischen Gebärde bis zur grausigen nächtlichen Beschwörung, ihren bunten Mantel über die Zeit [2]). Das Exotische und Fremde ist gesucht, mag es in orientalischer Märchenpracht oder im Kittel des kynischen Bettlers auftreten.

Auf den Genuß ist alles Leben gestellt; aber da alle Eindrücke einzig nach ihrem Gefühlsgehalt gewertet eine rapide Abschwächung erfahren, so werden feinere und differenziertere Genüsse gefordert. Einem solch derben Genuß, wie ihn die früheren Männer der Tat brauchten, ist das neue Geschlecht nicht mehr gewachsen; Essen und Trinken spielt höchstens noch in den raffiniertesten Formen eine Rolle, nur ein ausgesuchter Tafelluxus kann das Interesse erwecken. Als beherrschende Macht dagegen tritt die Erotik hervor, die Liebe wird das wichtigste Geschäft des Lebens. In allen Formen ist sie lebendig und Mädchen- und Knabenliebe ist gleich begehrt. Die Hetären nehmen, da das Leben der Frau noch immer etwas eingeschränkt ist, eine bedeutende Stellung ein [3]). Von der Schilderung und dem Preise der Liebe ist alle Dichtung erfüllt, sie ist die Muse, die vor allen anderen den Künstler inspiriert. Eros ist der Herrscher der Welt und in dem Geliebten glaubt der Liebende die ganze Welt

[1]) z. B. Meleager in der Anthologia Palatina IX 363.

[2]) Vgl. Theokrit 2.

[3]) Rohde, Der griechische Roman, S. 59 ff.

zu besitzen[1]). Früher mehr nur ein Mittel zur Erholung, wird sie jetzt mit größtem Ernste betrieben, aus unbefriedigter Liebe wirft mancher das Leben fort[2]). In den Wechselgeschicken der Liebe genießt der Mensch die mannigfaltigsten Reize; die Sehnsucht, selbst das Leid der Liebe wird als ein besonderer Reiz empfunden[3]). Ein sentimentales Wesen durchdringt sie und läßt sogar schon Anfänge einer etwas vergeistigten Liebe erkennen.

Nach der Art des Lebens richtet sich die Auffassung der Persönlichkeit. Wurde sie früher nach den großen objektiven Mächten beurteilt, denen sie angehörte, und noch im vierten Jahrhundert nach dem Beruf, den sie erfüllte, jetzt ist nicht mehr ihr Handeln maßgebend, sondern das nebensächliche von rein subjektiven Inhalten erfüllte Leben, das sie führt. Geben die Anekdoten der älteren Zeit das Bild des Menschen, wie es seinem tiefsten Wesen entsprach, und schildern etwa den Kyniker nie anders denn als Kyniker, jetzt wird das ganz Irrationale festgehalten[4]). Auch hier tritt das Erotische in den Mittelpunkt des Interesses, und ein unfeines Herandrängen an das intimste Leben des Menschen sucht dessen geheimste Züge zu erlauschen. Damit hängt es zusammen, daß der Sinn für wahre Größe verloren geht; wo die Historie ihre Helden nicht in pathetischer Steigerung oder phantastischer Gloriole vorführt, da zerpflückt sie durch ein realistisches Hervorkehren ihrer allzumenschlichen Züge geflissentlich ihren Ruhmeskranz.

Die Folge dieses nur in den Eindrücken des alltäglichen Daseins sich umtreibenden Geisteslebens ist eine völlige innere Haltlosigkeit des Einzelnen. Jeder Eindruck stumpft sich rapide ab und so verliert das Leben seinen Inhalt, an den es sich halten könnte, kaum daß es ihn ergriffen hat. In sich selbst findet der Mensch keinen starken Antrieb mehr, der die Richtung seines Wesens bestimmte, so läßt er sich halb willenlos treiben von den wechselnden Eindrücken des Daseins. Ein launenhaftes Wesen greift um sich, das in der Sprunghaftigkeit seiner Gefühle durch nichts bedingt scheint, sondern

[1]) Simmias Anth. Pal. XV 24. Meleager XII 60. 159.

[2]) Krates Anth. Pal. IX 497. Diotimos VII 475.

[3]) Asklepiades Anth. Pal. XII 50.

[4]) Vorbereitet war dies schon bei den Ioniern (z. B. bei Ion von Chios), auch Plato hatte ähnliches bereits erreicht.

Impulsen folgend, von denen es selbst keine Rechenschaft geben kann, von diesem zu jenem abirrt[1]). Ein zerfahrenes Leben führt man, das jeden übergreifenden Sinn verloren hat, kein Wunder, daß eine erdrückende Langeweile, über die auch der reichste Wechsel der Eindrücke nicht hinwegzutäuschen vermag, den Blütenduft alles Daseins erstickt. Da wirft der Mensch leicht und um geringer Ursachen willen das Leben von sich; ihm sind sie nicht gering, denn er kennt keinen allgemeinen Wert, an dem er sie messen könnte. In Alexandria müssen gelegentlich förmliche Selbstmordepidemien ausgebrochen sein, und es ist bezeichnend, daß unsere Überlieferung sie auf Vorträge des Hegesias zurückführt, eines Philosophen aus der Schule Aristipps, die den Genuß des Augenblicks für den höchsten und einzigen Wert erklärte[2]). Ja der Tod, dieser seit alters strengste Mahner zu einer tieferen Lebensauffassung, hat für dies Geschlecht so sehr seinen Ernst eingebüßt, daß es noch im Selbstmord und dem Gedanken an seine Wirkung eine letzte und ausgesuchte Sensation genießt. Alle Ernsthaftigkeit ist dem Leben geraubt, und so wird schließlich selbst dieser Eindruck rasch abgegriffen, da man sich gewöhnt, mit dem Gedanken an den Tod nur noch zu spielen[3]).

In dem Vorüberrauschen der Eindrücke, an denen sie einzig ihr Leben hat, wird die Persönlichkeit völlig ausgelöscht; jeder umfassende Wert, der große Gebiete ihres geistigen Seins ergreifen und ihnen einen bedeutenden Inhalt leihen könnte, ist geschwunden, da jede Tatsache nur nach ihrer subjektiven Eindrucksfähigkeit gemessen wird. Damit aber sind die früher fest und objektiv begründeten Werte in das Schwanken der Gefühle hineingerissen, wo nichts Absolutes mehr gilt und alles Bleibende sich auflöst; nur das ganz Subjektive als solches hat in diesem Leben wahre Realität, erlebt man doch eigentlich nicht mehr das äußere Geschehen selbst, sondern den Eindruck auf das eigene Bewußtsein und die durch ihn geweckte Stimmung. Das rein innerliche Weben der Bilder und Gefühle, das alle äußere Wirklichkeit nur zum Mittel gebraucht, um sich neue Anregungen und Inhalte zu verschaffen, wird die Substanz des Daseins; der Subjektivismus, bisher noch in seiner Entfaltung durch die Bindung

[1]) Vgl. Herondas V.
[2]) Cicero, Tusculanen I 34, 83. Vgl. oben S. 182.
[3]) Vgl. Asklepiades Anth. Pal. XII 46; Meleager XII 74.

an reale Zwecke gehemmt, tritt jetzt, da diese dem Subjekt durch ein objektives technisch begründetes System von Kräften abgenommen sind, vollkommen hervor. Aber er verzehrt sich zugleich in sich selbst, denn das Subjekt findet in sich keine allgemeingültigen Antriebe mehr, die es über das rein äußerliche Dasein emporheben könnten; da es einzig den sinnlichen Eindrücken seine Inhalte verdankt, so findet es sich an das Äußere ausgeliefert und versinkt in dem vorüberfließenden Strome des Lebens.

Diese Geisteshaltung, die nur die gegebenen Eindrücke einsaugt, statt sie selbst gestaltend zu meistern, ist von lange her vorbereitet. Auf der einen Seite hatte ohne Zweifel die ionische Kultur Formen des Lebens ausgebildet, die den hellenistischen schon ziemlich nahe kamen; der Sinn für die Wirklichkeit hatte schon damals in Leben und Kunst einen Realismus erzeugt, der die feinsten Nuancen und das rein Zufällige und Einmalige aufzufassen erlaubte. Die völlig entfesselte Reflexion ließ keinen Gegenstand und keinen Wert in seiner ungebrochenen Selbstverständlichkeit bestehen, sie löste ihn auf in eine Kette mannigfaltiger Eindrücke, denen keine absolute Geltung mehr zukam. In den reichen Handelsstädten haben sicherlich schon damals die Menschen ein Dasein losgekettet von dem Zwange objektiver Notwendigkeit geführt, das rein auf den Genuß gestellt sich in den Alltäglichkeiten des Lebens verzettelte. Und die Sophistik, der letzte Ausdruck der ionischen Reflexion, hatte jene höchste Beweglichkeit des Intellekts entwickelt, der in rein willkürlichen, durch momentane Stimmungen bedingten Zusammenhängen sich bewegte[1]. So war es kein Zufall, daß die Sophistik auch die erste theoretische Grundlage zur Erfassung dieser Geisteshaltung legte, indem sie in ihrem Sensualismus nur dem augenblicklichen Eindruck Wahrheit und Realität zugestand. Aber so gewiß die reflektierte Auffassung der Wirklichkeit, wie sie zuerst in Ionien sich entwickelte, einen bedeutenden Beitrag zum Geistesleben des Hellenismus leisten mußte, völlig war sie noch nicht zu jenem rein innerlichen Leben in Phantasie und Stimmung vorgedrungen, wie es die spätere Zeit auszeichnete. Damals war der Geist doch noch enger an das reale Leben gebunden, erst die Ausbildung jenes objektiven Zwecksystems

[1]) Vgl. Bd. I, S. 261 ff.

vermochte ihn, indem sie ihn ganz von der Praxis abtrennte, völlig zu entfesseln. Nicht mehr die Intelligenz, die selbst da, wo die Anlässe zu ihrer Betätigung willkürlich gewählte sind, in sich selbst noch immer eine Gesetzmäßigkeit der Vorstellungsverbindungen trägt, sondern schweifende Phantasiebilder und wogende Gefühle bestimmen jetzt das geistige Sein. Hier flutet die zweite der Quellen des Subjektivismus weiter, die dem Geist vor allem die gänzliche innere Lösung vom Leben brachte[1]). Wie neben dem Realismus im Leben und Denken die pathetische Auffassung der Wirklichkeit herlief, so verbindet sich mit der Reflektiertheit durchweg jene gesteigerte Art des geistigen Lebens, die den Menschen selbst, indem sie alle Inhalte des Bewußtseins in eine höhere Sphäre erhebt, innerlich von diesen Inhalten ablöst. Der Orgiasmus, in dem im Rausche des Gefühls eine innere Welt visionärer Bilder an dem Geiste vorbeizog, geht in freilich ganz abgeschwächten Formen als konstituierender Faktor auch in den Geist der neuen Zeit ein; gemildert in seinem Wesen und getrennt von den religiösen Zwecken, denen er ursprünglich diente, gewinnt er jetzt weit über die Grenzen seines Heimatsgebietes für jedes Dasein eine bestimmende Bedeutung[2]). Er überträgt seine Art des rein phantasiemäßigen Schauens der Dinge auf alles Leben und löst es auf in eine Kette von Eindrücken, die rein um ihres subjektiven Gehaltes willen geschätzt werden, ohne daß sie das Denken anzuregen oder den Willen zu bewegen vermöchten.

Aber diese aufs höchste gesteigerte Innerlichkeit mußte in der Dialektik des Lebens in den Verlust jedes inneren Seins umschlagen. Da der Geist sich aus allen objektiven Zusammenhängen loslöst, bleibt ihm nur das subjektive Spiel mit den Vorstellungen, und mag er sich dabei noch so frei gebärden, in Wahrheit ist er damit doch ganz den äußeren Eindrücken hingegeben, von denen er einzig seinen Inhalt empfängt. Das innere Leben versinkt wieder in das äußere Geschehen, aus dem es sich losgerungen hatte, aber dabei bleibt dieses Äußere in der Sphäre der Nichtigkeit verharren, der es anheim gefallen war, da sich das Subjekt zum ersten Mal auf sich selbst besonnen hatte. Es kann dem Menschen nicht mehr wie einst, da

[1]) Bd. I, S. 344 ff.

[2]) Vorbereitet war dies schon im vierten Jahrhundert, vgl. oben S. 24 ff.

es ihm in Gestalt großer Mächte entgegentrat, in denen hohe Werte verwirklicht waren, einen bedeutenden, das ganze Leben bestimmenden Inhalt übermitteln. Da die Tatsachen des Daseins nur noch nach ihrer subjektiven Eindrucksfähigkeit bewertet werden, zerfallen sie in eine Kette zusammenhangsloser Impressionen, von denen jede nur den Augenblick auszufüllen vermag, ohne über sich selbst hinauszuweisen und eine innere Verbindung mit früheren oder folgenden einzugehen. So wird das Leben zerstückelt in eine unabsehbar sich drängende, innerlich sinnlose Reihe von Augenblicken, die es festhalten und ihm nicht erlauben, sich in eine höhere Sphäre allgemeiner Werte zu erheben. Und selbst diese letzten Werte, die ihm noch blieben, die momentanen Gefühlserlebnisse mußten ihm rasch verloren gehen, denn da sie an keinem objektiven und sinnvollen Zusammenhang einen Halt besaßen, stumpften sie sich ab, jede Wiederholung des Eindrucks, der sonst seine Bedeutung gesteigert hätte, setzte jetzt seinen Wert herab. So wird das Leben von Werten überhaupt entleert, jener blasierte Sinn verbreitet sich mit einer skeptischen Stimmung weithin, der zu keinem Werte mehr ein rechtes Zutrauen fassen kann und in einer zaghaften Unentschiedenheit dem Leben gegenüber verharrt. Andererseits erwuchs aus dem Erlöschen der gewöhnlichen Werte eine Jagd nach neuen und unverbrauchten Eindrücken, die das Gefühl wieder anstacheln sollten, wodurch das Leben zwar mit einem bunten Inhalt erfüllt wurde, aber ohne für den verlorenen inneren Reichtum einen Ersatz zu finden. Der Geist wurde in diesem Herumtreiben zwischen erlesenen Eindrücken nur noch immer mehr aus sich herausgerissen und in dem rauschenden Lärm und Drang des Geschehens sich selbst entfremdet. Die verlorenen Werte wahrhaft vergüten konnte ihm diese schillernde Mannigfaltigkeit nicht, denn der Reiz dieser Eindrücke bestand ihm einzig in ihrer Neuheit, das Ungewohnte wollte er in ihnen genießen; so mußten sie in dem Augenblick, da er sie ergriffen hatte, in leere Nichtigkeit zusammensinken. Hinter dem entweichenden Leben jagt der Geist einher; es höhnt ihn, daß er in die leere Luft tappt, wo er seinen Mantel schon ergriffen zu haben glaubt. Was die Philosophie Epikurs, die den Sinn dieses nur in Eindrücken herumgetriebenen Genußlebens unmittelbar ausgesprochen hatte, als Konsequenz ergab, das erlebt diese Zeit in furchtbarer Wirklichkeit. Damit hat die Entwicklung

des Individualismus ihr Ende erreicht. Bedeutete die alte Zeit das Hervortreten der Persönlichkeit aus der Umklammerung durch die objektiven Mächte, der Hellenismus erzählt die Vernichtung der Persönlichkeit in sich selbst. So überwindet der Individualismus sich selbst, er treibt das Individuum hervor, aber er läßt es sich in sich selbst verzehren.

3. Die Religion.

Dem Einzelnen einen inneren Halt zu leihen, waren in der älteren Zeit vor allem zwei Mächte berufen. Ursprünglich hatte die Religion nicht nur die gesamte äußere Struktur des Lebens durchdrungen, sie hatte auch das Innenleben in ihrem Banne gehalten, da damals jene Spaltung des Inneren und Äußeren noch nicht eingetreten war. Als in der Entfaltung der Individualität der Geist zu reich sich entfaltet hatte, als daß die alten religiösen Ideen ihm noch zu genügen vermocht hätten, da war die Philosophie an die freigewordene Stelle getreten, um der Seele einen Ersatz für die verlorenen religiösen Inhalte zu schaffen. In nichts mußte so deutlich die Entblößung des Lebens von jedem allgemeingiltigen Werte hervortreten, als in der Entwicklung, die Religion und Philosophie in diesem Zeitalter erlebten; erst in der inneren Vernichtung auch dieser Mächte mußte die Öde des Daseins zu vollkommener Deutlichkeit gelangen. Daß die Zeit auf beiden Gebieten zu keiner schöpferischen Wirksamkeit mehr gelangte, scheint ohne weiteres klar; ein Geist, der sein Dasein in den sinnlichen Eindrücken verzettelte und einzig neuen und eigenartigen Sensationen nachjagte, mußte einem Leben völlig entfremdet sein, das nur aus dem innersten Sein der Persönlichkeit seine Nahrung zu ziehen vermochte. Aber nicht einmal das in Philosophie und Religion Überlieferte konnte die Zeit festhalten und sich wahrhaft zu eigen machen; wie alle übergreifenden Werte zerrannen auch diese ihr unter den Händen.

Die Religion des älteren Griechentums hatte sich in zwei im ganzen gesonderte Vorstellungsgruppen zerlegt. All jene objektiven Mächte, wie Staat, Recht und Sitte, waren dem Menschen als religiöse entgegengetreten, gebunden an bestimmte kultische Bräuche; sie forderten sein unbedingtes Einfügen in ihre Maße, aber sie ergriffen nur

sein äußeres Handeln, während sie seine Innerlichkeit fast völlig frei ließen. Sie übermittelten keine sicheren Vorstellungen von dem Wesen der göttlichen Mächte, deren Verehrung sie heischten, und waren daher gegen die Gedanken, die außerhalb ihrer Sphäre darüber umliefen, mindestens tolerant, beinahe gleichgiltig. Dichter und Denker mochten beliebige Ideen und Erzählungen von den Göttern verbreiten, so lange diese den Kultus als solchen nicht beeinträchtigten, kümmerten sie seine Priester wenig. Wir fanden diese kultische Anschauung in dem agrarischen Griechenland und nicht zuletzt in Attika besonders fest gewurzelt. Unabhängig von ihr aber hatte sich zuerst in Ionien eine Auffassung der Götter entwickelt, die von der Phantasie der Dichter wie von der Spekulation der Philosophen genährt wurde; hier waren die Götter zu menschenähnlichen Wesen verdichtet, denen keine besondere Heiligkeit mehr zukam, sondern in denen nur ein gesteigertes Abbild des Irdischen festgehalten wurde. Die Fäden, die von diesen Vorstellungen zum Kulte hinüberliefen, waren nur locker geknüpft; der Glanz, der auch dies phantasievolle Bild der Götter umwob, entstammte nicht ihrer Heiligkeit, sondern ihrer überlegenen Art und Macht. Trotzdem konnten schon in jener Zeit beide Gedankenketten nicht völlig unabhängig nebeneinander bestehen; es konnte nicht ausbleiben, daß sie sich mannigfach kreuzten, und gerade für Athen haben wir den Prozeß verfolgt, wie die gestaltlosen Mächte der kultischen Verehrung ihr Wesen immer mehr der individuellen Art ihrer ionischen Namensvettern anglichen. Persönlicher und bewußter wurde ihr Handeln gedacht, aber was sie dadurch an Menschenähnlichkeit gewannen, mußten sie an Heiligkeit einbüßen, und den dadurch verlorenen Schatz religiöser Werte vermochten die Fabeln der Dichter nicht zu ersetzen. Wir haben die tiefen Dissonanzen erklingen hören, die jenes Gegeneinander verschiedener religiöser Denkweisen ergab, die Schmerzenslaute der unterliegenden heimischen Religiosität und den Ruf der Sehnsucht nach neuen religiösen Werten, da die alten in der inneren Spaltung des modernen Lebens nicht mehr zu genügen vermochten.

Jetzt ist diese Entwicklung vollendet. Schon im vierten Jahrhundert vorbereitet, können ihre Resultate jetzt rein hervortreten, da die völlige Verschiebung alles Lebens den Zusammenhang mit dem Überkommenen gelockert und dem Neuen einen noch unbebauten

Boden zur Entfaltung geboten hat[1]). Eigentlich Neues haben sie wenigstens für die breiteren Schichten nicht gebracht, jenem Sehnsuchtsruf sollte erst in einer weit späteren Zeit Genüge geschehen; diese Zeit in ihrem an den Oberflächen haftenden Rationalismus hatte den Zugang zu den tiefen Brunnen der Religion verloren und vermochte aus ihnen daher keine neuen Werte mehr zu schöpfen. Aber der Drang und die Not jener innerlich gespaltenen Zeit hat sich gelegt; was damals, da der Zusammenhang mit dem Alten noch nicht verloren gegangen war, als furchtbar und fast unmöglich erschien, das ist jetzt zu einem Gewohnten und beinahe Selbstverständlichen geworden. Oberflächlicher, wie die Menschen sind, nehmen sie auch das Widerspruchsvolle hin und finden sich damit ab, ohne daß es eine neue Kraft in ihrer Seele zu entfesseln vermöchte. Jene Entwicklung ist vollendet, indem die individualistische Auffassung des Göttlichen völlig die kultischen Vorstellungen durchdrungen hat. Damit wird jener gesamte Komplex objektiver Mächte, die sich für den Griechen in dem Begriff des Staates zusammenfaßten, seiner religiösen Heiligkeit entblößt. Rational ist hier alles nach technischen Gesichtspunkten geordnet, alles erscheint klar und begreiflich und kein mystisches Dunkel verhüllt dem Auge mehr das Wie und Wozu. Die Grenzen des staatlichen Lebens zerfließen nicht mehr in transzendente Fernen, der Wille des Herrschers begründet all seine Normen und faßt sie zur Einheit zusammen. Mag sich, für das Gefühl des Griechen natürlich, nun auch ein religiöser Nimbus um sein Haupt legen, ein Ersatz für die religiösen Werte des alten Staates konnte das niemals sein. Und wie der Staat wurde die Sitte durch das Berufs- und Vereinsleben ganz in die rationalistische Sphäre herübergezogen; nicht mehr überkommene durch Alter geheiligte und den Willen der Götter sanktionierte Formen des Lebens sind es, denen sich der Einzelne einzufügen hat, aus freiem Entschluß und um seines Nutzens willen bestimmt er sich selbst seinen Platz. So bildet das Leben einen dem Einzelnen vielleicht nicht ganz durchschaubaren, aber an sich voll-

[1]) Über die Religion der hellenistischen Zeit vgl. Wendland, die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, S. 54 ff., Kaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters II 1, S. 202 ff. und W. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten 2 Bde.

kommen verständlichen Zusammenhang, in dem nur der Verstand den Erfolg garantiert.

So verbannt der Rationalismus die religiöse Substanz aus dem politischen Leben; wie er überhaupt darauf ausgeht, die Gebiete zu sondern, um in jedem die größtmögliche Leistungsfähigkeit zu erzielen, so schränkt er auch die Religion auf eine dem übrigen Leben gegenüber bestimmt abgegrenzte Sphäre ein. Indem jene individualistische ionische Tendenz die Oberhand behält, übt sie eine doppelte Wirkung aus. Sie entzieht Staat und Gesellschaft ihrer ursprünglichen religiösen Begründung, aber es gelingt ihr dies nur, indem sie die Religion selbst ganz jener Sphäre des gestaltlosen und unbestimmbaren Wirkens göttlicher Mächte entreißt, sie auf den Individualismus stellt und sie damit dem rationalen Zusammenhang des Lebens als ein besonderes Gebiet einreiht. Die Religion wird ebenso technisch ausgestaltet und daher innerlich begreifbar wie jede andere Lebenssphäre. Noch immer sind die Götter nicht geradezu unwirklich geworden; die Grenzen menschlichen Erkennens und Wollens gelten als keine absoluten, jenseits derselben liegt eine Sphäre, die dem Göttlichen angehört, deren Bild aber die Menschen wie noch von jeher nach den Zügen ihres eigenen Daseins sich gestaltet denken. In einer Zeit, da alles auf die Individuen gestellt ist und ihre Verbindungen auf eigener bewußter Willenssetzung ruhen, kann man sich auch die Götter einzig als persönliche Wesen denken, die aus menschlichen Motiven handeln und daher den gleichen rationalen Prinzipien zugänglich sind. Die Götter sind Individualitäten; man weiß, wo sie wohnen und welche Lebensschicksale sie gehabt haben, man kennt ihre Charaktereigenschaften und richtet nach ihnen die Mittel ein, durch die man auf ihren Willen zu wirken denkt. So erhält der gesamte Kultus ein persönliches Moment. Er ist nicht mehr durch Tradition geregelt und an öffentliche Volksfeste gebunden; soweit solche stattfinden — und die Herrscher sind sehr bestrebt, den von ihnen protegierten Gottheiten glänzende Feiern auszurichten —, da werden sie zu reinen Volksbelustigungen, bei denen der religiöse Einschlag fast völlig fehlt[1]). Sonst findet das freieste Verhältnis des Einzelnen zu seinen Göttern statt. Die freie Assoziation zu praktischen Zwecken, wie sie das

[1]) Vgl. Theokrit 15.

Berufs- und Vereinsleben der Zeit bestimmt, tritt auch in der Beziehung zu den Göttern maßgebend hervor, auch in der Sphäre des Göttlichen scheint alles technisch geordnet, auf Berufsgliederung und freie Verträge angelegt. Waren früher die Funktionen der Götter mehr zerfließend und ohne feste Grenze, so daß etwa für den Athener seine Burggöttin die ganze Summe religiöser Macht bedeutete und daher in jeder Lebenslage angerufen werden konnte, jetzt spezialisieren sich ihre Geschäfte und ein bestimmter Beruf fällt jedem Einzelnen von ihnen zu. Dem entspricht es, daß die Berufsvereine ihren Schutzgott haben, die Priester der Gottheit einen Berufsverein bilden. Neben Aphrodite, der Herrscherin der Liebe, fand dabei in dieser Zeit des Genusses und des Siechtums keiner soviel zu tun, wie Asklepios, der Gott der Ärzte, dessen Kult sich von seinem Mittelpunkt Epidaurus aus in unzähligen Filialen über die ganze griechische Welt verbreitete, da man seiner Dienste allerorten bedurfte. Damit wird in das Leben des Einzelnen das Wirken der verschiedensten Gottheiten eingeflochten, er steht nicht mehr zu einer bestimmten in einem besonders engen Verhältnis. In freier Wahl schließt er sich diesem oder jenem an, jede Lage seines Lebens führt ihn einem bestimmten Gotte zu, in dessen Berufssphäre diese Situation fällt. Eine solche Beziehung kann natürlich nimmermehr jene tief innerliche Vertrautheit begründen, mit der der ältere Grieche sich in der Hut seiner Gottheiten geborgen wußte; es ist kaum mehr wie eine Geschäftsverbindung, ein Handel, den der Mensch mit dem Gotte zu bestimmten Zwecken abschließt. Ein Opfer, ein Weihgeschenk, oft nur ein Versprechen, das schließlich zur kurzen beschwörenden Anrufung abblaßt, damit ist für ihn die Angelegenheit erledigt, und er erwartet nun, daß der Gott seinerseits der ihm durch die Gabe auferlegten Verpflichtung nachkomme. Es ist nur die volle Konsequenz der ionischen Auffassung von den Göttern, nach der alles rational geordnet ist, und der Gott als verständiges Wesen verständigen und vor allem handgreiflichen Gründen zugänglich ist.

Die Götter sind nicht mehr an einem bestimmten Orte festgewurzelt; die Freizügigkeit der Menschen und ihre Heimatlosigkeit hat auch sie ergriffen. Wie sie überall verehrt werden, so ziehen sie durch alle Länder, ja wo einer sie ruft, da sind sie gegenwärtig. Die alten Götter des Kultus waren dagegen an feste Sitze gebannt, sie

gehörten ganz dem Lande an, das sie verehrte, und wie ihre Bürger jenseits der Grenzen rechtlos waren, so hatte auch ihre Macht dort ein Ende. Dagegen gilt der Gott in der neuen Zeit, obwohl er so viel bestimmter in die Schranken einer Individualität eingeschlossen ist, als allgegenwärtig, zwei Züge, die nur scheinbar einander widersprechen, sich in Wahrheit bedingen. Denn da der Gott als Persönlichkeit aus der Umklammerung durch die Naturmächte, in denen er früher wirkte, heraustritt, eignet ihm alsbald jene freie Beweglichkeit, wie den Menschen der Zeit, nur noch in weit höherem Maße, da er unbeschränkt über Raum und Zeit verfügen kann.

Diese Lösung der Gottheiten von ihren Sitzen war die Vorbedingung eines Synkretismus griechischer und orientalischer Götter, der als eine notwendige Folge der Verschiebung des Schwerpunktes griechischer Kultur nach dem Osten sich ergeben mußte. Dabei sind freilich zwei Momente prinzipiell auseinander zu halten, wenn sie auch die konkrete Wirklichkeit nicht selten gemeinsam bestimmt haben mögen. Schon im fünften Jahrhundert hielten orientalische Kulte ihren Einzug in die griechische Welt, das setzte sich, je enger die Berührung mit dem Orient in der Folgezeit wurde, in verstärktem Maße fort und mußte jetzt seinen Höhepunkt erreichen, da die Griechen ihre Wohnsitze mitten unter den Orientalen aufgeschlagen hatten. So finden die ägyptischen Götter, Isis und Serapis, jetzt ebenso eine Verbreitung wie die Mysterien der phrygischen Göttermutter und des Adonis. Diese Entwicklung erwuchs aus dem Suchen nach neuen und unverbrauchten Werten, die zunächst noch als religiöse gelten mochten, aber mehr und mehr auf das Niveau bloßer Sensationen herabsanken. Mochte man sich nun diese Kulte auch durch religiöse Begriffe, die dem Griechen vertraut waren, näher bringen, das eigentliche Motiv dieser Rezeption liegt doch allein in der Sucht nach dem Neuen. Neues wünschte man hier zu erleben, nicht das Altbekannte nur in gewandelter Gestalt wiederzufinden. Damit hat der eigentliche Synkretismus ursprünglich gar nichts zu tun. Er resultiert vielmehr aus jener Aufnahme barbarischer Völker in die griechische Kulturgemeinschaft, die wir früher kennen gelernt haben, und sollte jenen die Annahme griechischen Wesens erleichtern, indem ihre Götter als den griechischen wesensgleich nachgewiesen wurden; er bedeutete also zunächst nicht die Rezeption barbarischer Vorstellungen

in das Griechentum, sondern ganz im Gegenteil das Eindringen griechischer Gedanken in die barbarische Vorstellungswelt. Nicht um Griechen zu Barbaren werden zu lassen, sondern um die Barbaren zu Griechen zu stempeln, ist er entstanden. Darum übertrug man, unterstützt durch die aus analogen Entstehungsbedingungen erwachsenen ähnlichen Eigenschaften beider Gottheiten, die Namen der griechischen auf die orientalischen Götter. Um Griechen und Orientalen miteinander zu verschmelzen, pflegen die Herrscher nach Alexanders Vorbild beide Arten von Kulten; aber wie überhaupt der Barbar in die Kultur nur aufgenommen wird, soweit er sich der griechischen einfügt oder doch mindestens sein Barbarentum als innerlich dem Griechentum wesensgleich nachweist, so gilt auch diese Verschmelzung der Kulte für berechtigt nur wegen der angenommenen Identität des orientalischen mit dem griechischen Gotte. Mit andern Worten, die griechische Art wird wohl für die Auffassung des barbarischen Gottes maßgebend, aber dieser färbt in seinem Wesen vorläufig nicht oder doch nur sehr allmählich auf den Griechengott ab. Auch hierin erweist sich das Griechentum als die eigentlich gebende Macht; es ist noch zu fest in sich gegründet, als daß es der Anleihen bei den Barbaren bedürfte. So gewiß diese Vermischung griechischer mit orientalischen Religionsvorstellungen eine Einwirkung dieser auf das Griechentum vorbereitete, so darf doch nicht übersehen werden, daß in dieser Zeit solche Einflüsse tiefer noch kaum eindrangen. Wohl sollte das griechische Geistesleben bald dahin kommen, für die verlorenen Werte Ersatz bei fremden Kulturen zu suchen und aus der inneren Vernichtung des eigenen Wesens nach einem Halt an neuen und fertig überlieferten Mächten auszuschauen; aber noch ist diese Zeit nicht angebrochen. Selbst jene versprengten Elemente orientalischen Wesens, die in der Gestalt einzelner Kulte schon jetzt ihren Siegeszug durch die griechische Welt antraten, blieben auf zu enge Kreise beschränkt und drangen nicht tief genug in das allgemeine Bewußtsein ein, als daß schon hier von einer eigentlichen Anlehnung an fremde Werte geredet werden könnte. Sie sind eine Sensation unter anderen, der eine tiefere Bedeutung nicht zugeschrieben wurde.

So wird die Religion ganz in den rationalen nach technischen Prinzipien geordneten äußeren Lebenszusammenhang miteinbezogen. Wenn sich schon dem älteren Griechen die gesamten Bedingungen

seines Daseins in den religiösen Mächten niederschlugen, von deren Wirken er es erfüllt glaubte, so bleibt dies Verhältnis in gewissem Sinne bewahrt; noch immer spiegelt sich das Leben in dem Wesen und Verhalten der Gottheit wieder. Nur war damals die Gesamtheit der Lebenserscheinungen tief durchdrungen von der religiösen Substanz, alles Dasein hielten die Götter in ihrer Haft. Jetzt, da sich alle Lebensgebiete sondern, scheidet sich auch die Religion als eine bestimmt begrenzte Sphäre von dem übrigen Lebenszusammenhang ab, aber es bleiben ihr fortan die Züge dieses Lebens selber aufgeprägt. Die Freiheit der griechischen Religion von jeder dogmatischen Fixierung lieh ihr diese eminente Wandlungsfähigkeit, daß sie sich noch Formen des Lebens anpassen konnte, innerhalb deren sie sonst meist überhaupt verloren geht. Sie tritt als eine besondere Sphäre, technisch gegliedert wie sie und daher in objektiven Kräften fundiert, neben die anderen Lebenskreise hin; das beamten- und berufsmäßige Moment prägt auch ihr seinen Stempel auf, und wie all jene Sphären sucht sie Anschluß an die Monarchie zu gewinnen, aus der alle Mächte jetzt ihre Lebenskraft herleiten, und die sich in dem besonders gepflegten Herrscherkulte selbst diesem Kultsysteme einreiht. Nicht zuletzt die bewußte Protektion der Herrscher leiht den Kulten den Glanz und das Ansehen, in dem sie sich dauernd behaupten. Aber wie überall, so bedeutete auch hier diese Fixierung in einem objektiven Zwecksystem eine Abtrennung von der eigentlichen Innerlichkeit des Menschen, eine Auflösung in ein rein äußeres Geschehen, in dem der Einzelne mit seinem Tun nur eine geringfügige Stellung zu behaupten vermochte. Wohl war sein Leben noch immer von einer Fülle religiöser Beziehungen durchflochten, aber wie sie sich auf eine Vielheit göttlicher Mächte verteilten, so konnte keine ihn mehr im Innersten ergreifen und sein ganzes Wesen durchdringen. Und selbst der einzelne Kult, ganz auf das äußere Tun gestellt, dessen Zeremonien vielfach dem Hilfesuchenden von der beamteten Priesterschaft abgenommen wurden, wodurch dieses technisch aufs höchste ausgebildete Religionswesen nicht selten dem niedersten Aberglauben so nahe kommt, daß es sich unmittelbar mit ihm verbinden kann, war nicht dazu angetan, den religiösen Gedanken in der Tiefe der Seele einwurzeln zu lassen. Das Äußerliche trat beherrschend hervor; in eine Menge solch äußerlicher Verpflichtungen hineingestellt, konnte

das Innere nur in seinen peripheren Teilen davon erfaßt werden. Die gleiche Entwicklung, wie alle objektiven Mächte des Lebens, macht auch die Religion durch; die völlige Durchdringung durch das rationale Denken gestaltet sie zu einem nach technischen Prinzipien begründeten objektiven Zusammenhang, der gewissermaßen ein Eigenleben in sich zu führen beginnt, ohne der Beziehung auf das Subjekt fortan zu bedürfen, aus der er einst seine Nahrung zog.

Diese Rationalisierung aber sollte sich hier schlimmer rächen als irgend sonst; Gefühl und Phantasie, die durch die Religion nicht mehr befriedigt werden, schlagen eine neue Richtung ein und bedienen sich der religiösen Vorstellungen zu ihren launenhaften Zwecken. Daraus erwächst zunächst ein wilder und durch nichts geregelter Aberglaube. Je verständiger die offizielle Religion geworden ist, je mehr sie sich festen begreiflichen Gesetzen einordnet, umso ungezügelter schlägt das aus ihr verbannte Gefühl für das Irrationale empor. Die alte Religion hatte die Kraft besessen, dies Spukwesen zurückzudrängen, weil sie die darin ausgesprochenen berechtigten Bedürfnisse des Menschen nach dem Unbegreiflichen in sich aufgenommen hatte; jetzt wuchert der Spuk wieder üppig empor, und das absolut Sinnlose erhält hier Bedeutung. Von feindlichen Mächten, deren Wirken sich jedem Begreifen entzieht, glaubt der Mensch sich umdroht, mit phantastischen Heil- und Schutzmitteln sucht er sich ihrer zu erwehren; Zeichen und Träume spielen eine große Rolle. Die Ausbreitung der orgiastischen Kulte des Orients findet zum Teil in diesem irrationalen Bedürfnis seine Begründung, das Geheimnisvolle der Zeremonien, die noch von dem Nimbus der Fremde umgeben sind, wirkt so verlockend. Auf einer höheren Stufe steht der astrologische Glaube der Babylonier, der selbst mit dem Vorsehungsgedanken der Stoa eine Verbindung einzugehen vermochte[1]). So fühlt sich der Mensch trotz der hohen technischen Ausbildung, welche das Religionswesen in dieser Zeit empfängt, innerlich wieder dem Andrang äußerer und ihm feindlicher Mächte preisgegeben. Gewiß kommt dieser hereinbrechenden Phantastik eine tiefere Bedeutung noch nirgends zu, aber als Symptom darf sie nicht aus den Augen gelassen werden; schon kündigt sich an, daß die

[1]) Cicero, de divinatione II 42, 87 ff.

griechische Religion sich selber aufgibt, weil sie sich nicht mehr stark genug fühlt, dem Menschen in den Kämpfen des Lebens einen wahrhaften Halt zu bieten; es kündigt sich an, daß der Einzelne in der inneren Vernichtung seines Wesens eine unheimlich fremde Gewalt auf sich andringen fühlt, gegen die er sich schützen, der er sich vielleicht unterwerfen muß.

Ein Schriftsteller dieser Zeit, dessen Ansicht uns freilich nur aus römischem Munde bekannt ist, muß es gewesen sein, welcher drei Arten der Götter unterschied, die der Dichter, der Philosophen und der Staatsmänner[1]). Nichts kann bezeichnender für die hellenistische Religion sein als dies Auseinanderfallen in verschiedene und getrennte Sphären, und wenn wir die Religion der Politiker etwas weiter im Sinne der Religion des praktischen Lebens überhaupt fassen, werden wir jener Einteilung zustimmen dürfen. Die Religion des praktischen Lebens, wie sie von dem Staate begünstigt und getragen wurde, verlor zu den religiösen Vorstellungen, wie sie in der Phantasie der Künstler oder in der Spekulation der Philosophen lebten, mehr und mehr die Beziehung. Gewiß nahm schon in der älteren Zeit die künstlerische Formung der religiösen Gestalten eine vom Kultus relativ unabhängige Stellung ein, immerhin hatte diese gegenseitige Toleranz, ja Gleichgiltigkeit doch ihre sehr bestimmten Grenzen. Dem Dichter blieb die religiöse Bedeutung seiner Gestalten dauernd lebendig, und mochte sich das spätere ionische Epos schon sehr weitgehende Freiheiten in dieser Beziehung erlaubt haben, die Tragödie rief den religiösen Grundcharakter dieser Vorstellungen wieder mit höchster Eindringlichkeit ins Gedächtnis. Die bildende Kunst hatte den Zusammenhang mit dem Kultus überhaupt niemals verloren. Jetzt wird das ganz anders. Wohl gliedert sich äußerlich Dichtung und Kunst noch immer auf weiten Strecken dem Kulte ein, dessen äußerem Glanze sie dienen mußten, und das künstlerische Gepränge überwucherte oft den religiösen Gehalt; um die dem Göttergewande eingewebten Darstellungen zu bewundern, um eine berühmte Sängerin zu hören, drängt man sich zu den Festen[2]). Aber der Kultus, in einem rein äußer-

[1]) Mucius Scaevola bei Augustin, de civitate dei IV 27. Zeller, Philosophie der Griechen III 1[4], S. 586 f. führt den Gedanken ohne Zweifel mit Recht auf Panaetius zurück.

[2]) Theokrit 15, 78 ff.

lichen technisch ausgebildeten Zeremonienwesen befangen, vermag die Kunst, die er in seinen Dienst nimmt, nicht mehr mit einem religiösen Geist zu durchdringen; er besitzt keine Beziehung zur Innerlichkeit des Menschen mehr und greift daher nicht mehr regelnd in das künstlerische Weben von Phantasie und Gefühl ein. So wuchern diese selbständig und ohne Halt an objektiven Geistesmächten weiter und mußten bald jeden eigentlich religiösen Inhalt des Kultus verdecken; nicht mehr in seiner religiösen, sondern einzig in seiner ästhetischen Bedeutung tritt der Kult in das Innere des Geistes hinüber. So verliert auch hier das Innenleben jede Beziehung auf allgemeingiltige Normen, es besteht einzig in den Eindrücken des Augenblicks, mit denen es losgekettet von jeder objektiven Notwendigkeit in spontaner Willkür schaltet.

Die rein phantasiemäßige Behandlung der Göttergestalten erhält damit eine Bedeutung und eine Selbständigkeit, die ihr früher niemals zukam; ausschließlich nach künstlerischen Gesichtspunkten werden sie ohne jede Rücksicht auf das religiöse Gefühl oder die innere Bedeutung des Kultus weiterentwickelt. Dies greift selbst auf die statuarische Kunst über, die Götterstatuen der Zeit verdrängen fast absichtlich den religiösen Gedanken; die nackte Aphrodite, der ekstatische Dionysus mit seinem trunkenen Schwarm, daneben sentimentale oder ganz ins Genrehafte gezogene Gestalten sind am meisten beliebt. Ähnlich schwelgt die Dichtung in dem Reichtum und der Eigenart religiöser Vorstellungen; Kallimachus Götterhymnen, die sicherlich im Zusammenhang mit Kultfeiern entstanden sind, geben uns neben anderen Dichtungen davon eine gute Vorstellung. Dabei verbindet sich der wissenschaftliche Zug der Zeit in eigentümlicher Weise dem Streben nach bunter Phantastik; wie es zumeist Gelehrte waren, welche die Kosten dieser Dichtungen bestritten, so befruchtet in ihnen die Fülle des gelehrten Wissens unmittelbar die künstlerische Phantasie. Was die Forschung über die einzelnen Göttergestalten, ihre Namen, Ämter, Kultplätze und Lebensschicksale festgestellt hat, das wird hier als bunter Teppich, gewebt aus fremdartig klingenden Worten, vor dem Hörer ausgebreitet. Eine romanhafte Weise greift um sich, realistisch werden die Szenen, unbekümmert um den ihnen ursprünglich eigenen religiösen Gefühlston, in alle Einzelheiten ausgemalt, im eigentümlichen Kontrast zu der bewußt angenommenen hieratischen Feierlichkeit, in

die sich der Dichter, eingedenk der äußeren Bestimmung seines Werkes, gelegentlich zu hüllen beliebt.

Auch die Philosophie nahm der Kultus in seine Dienste, aber auch sie sollte, statt eigene tiefere Antriebe ihm zu entnehmen, ihn seines eigentlich religiösen Gehaltes berauben. Die ältere Zeit kannte solch äußerliche Beziehungen zwischen Religion und Philosophie kaum, wo diese sich mit jener beschäftigte, geschah es fast durchweg in einem feindlichen Sinne; im Kampfe gegen die religiöse Weltansicht, den sie mit den Waffen skeptischer Zersetzung oder rationalistischer Erklärung führte, eroberte sich die Philosophie ihren Platz. Dafür aber zog sie innerlich eine reiche Nahrung aus den Ideenkreisen der Religion, sollte doch der mystische Glaube von der höheren Natur der Seele erst in ihr seine tiefste Bedeutung entfalten. In welch fruchtbare Gemeinschaft waren beide Mächte noch in der platonischen Philosophie getreten! Jetzt haben sie sich beide äußerlich miteinander versöhnt; jener Anschluß, den die Philosophie schon bei Aristoteles und mehr noch bei der Stoa an den Volksglauben suchte, ist gewonnen, und die Philosophie muß dazu dienen, theoretisch die Grundlagen des kultischen Glaubens zu deuten. Zumal im Sinne jener Protektion, welche die Religion von oben erfuhr, mußte es wichtig erscheinen, ihr auch die Gebildeten wieder zu gewinnen; dies konnte nur durch die Philosophie geschehen, die den religiösen Vorstellungen eine Bedeutung unterlegen sollte, die ihnen auch für das Denken der Intellektuellen noch einen Sinn verliehe. Wenn der Kult durch sein künstlerisches Gepränge auf die breiteren Schichten des Volkes seine Anziehungskraft ausübte, den höheren Ständen konnte nur die Philosophie einen Weg zu dieser verlorenen, aber erneut gesuchten Macht bieten. Aus diesen Bestrebungen erwächst eine Theorie über das Wesen der göttlichen Gewalten, die ihren Ursprung in dieser Zeit der individualistischen Gestaltung aller Lebensgebiete nicht verleugnen kann. Die rationalistische Auffassung der Sophisten, die das Göttliche auf ein nur umgedeutetes Natürliches zurückführte[1]), wirkt nach, aber weil hier die Religion nicht zerstört, sondern im Gegenteil begründet werden soll, so deutet man alle Religionsschöpfung im Sinne der in der Gegenwart erfolgten

[1]) Vgl. Bd. I, S. 265.

Kultstiftungen. Wie noch jede Zeit die Vergangenheit im Spiegel ihres eigenen Wesens sah, so projiziert die theoretische Deutung der Religion die Form der Herrscherkulte in ihre frühesten Anfänge zurück. Unter Euhemerus Namen ist diese Art der Mythenerklärung berühmt geworden, in Wahrheit hat er sie weder als einziger noch als erster angewandt, vielmehr ist sie der Zeit überhaupt geläufig. Könige und Heroen, die in der Urzeit als Weise oder mächtige Herrscher unter den Menschen gewandelt sind, haben einen Kultus empfangen und sind als göttliche Wesen verehrt worden. Durch Reisen, die sie gemacht haben und deren Schilderung man in romanhafter Weise ausschmückt, wird die Übereinstimmung ihrer Kulte und die Verschiedenheit ihrer Namen in den einzelnen Ländern erklärt. Religiöse Qualitäten vermochte eine solche Deutung den Zeremonien natürlich nicht zuzuführen, wo in ihr nicht einfach ein gelehrtenhaftes Wesen zutage tritt, das alle Erscheinungen der Wirklichkeit nach den ihm unmittelbar gegebenen Maßstäben verstehen möchte, verbindet sie sich der Neigung der Zeit zur Phantastik, um in bunten Erzählungen ferne Vergangenheiten und entlegene Länder dem Leser vorzuführen. Auch sie wuchert in einer Gelehrsamkeit, deren dichterischer Zug nicht zu verkennen ist, weit über die im Kulte gegebenen Grenzen fort; trotz der äußerlichen Anlehnung führt sie ihm nur ein fremdes Moment zu, beraubt ihn seiner Selbstverständlichkeit und untergräbt damit auch von ihrer Seite seine religiöse Bedeutung. Die Philosophie wie die Kunst benützen die Göttervorstellungen nur zum Mittel, um nach ihren eigenen Zwecken frei mit ihnen zu schalten und sie damit immer völliger aus der Sphäre eigentlicher Religiosität zu verdrängen.

Daß diese Deutung der mythologischen Vorstellungen in der ionischen Aufklärung ihre Wurzeln hat, leuchtet ohne weiteres hervor, auch hier erweist sich das ionische Denken als der in erster Linie den hellenistischen Geist bestimmende Faktor. Ihm entstammt gleichfalls in ihren Grundlagen eine letzte Ausprägung des religiösen Gedankens, welche daneben freilich die in der attischen Philosophie erfolgte Ethisierung der Religion nicht ganz verleugnen kann. Zum Kulte und damit zu der das praktische Leben durchdringenden Religion hat sie kaum eine Beziehung, sie ist fast ganz auf das philosophische Gebiet beschränkt, darum aber auch von vornherein unfähig in weitere

Kreise zu dringen. Immerhin begegnen wir wohl einzig hier einem tieferen religiösen Klang; was diese Zeit sich an echter und lebendiger Religiosität bewahrt hatte, flüchtete sich unter die Fittiche der Philosophie. Die kosmischen Prinzipien hatte die Spekulation eigentlich seit ihren Anfängen als göttliche Wesen gedeutet, hier war ihr der Zusammenhang mit der Mythologie, aus der sie sich in den kosmogonischen Epen entwickelt hatte, niemals verloren gegangen. Der ionische Rationalismus hatte sich dies Verhältnis zunutze gemacht, um das Göttliche ganz in das Natürliche aufzulösen und ihm damit jede Heiligkeit zu rauben, aber auch die ethische Philosophie Athens hatte hier angeknüpft, um im Gegenteil die Wahrheit des richtig verstandenen religiösen Glaubens zu erweisen. Diese Tendenzen blieben fortan in der Philosophie lebendig, und sie empfingen durch die allegorischen Deutungen der Stoa wie ihren Glauben an die Göttlichkeit des Weltalls neue Antriebe. Daß die mythologischen Begriffe nur populäre Namen für die physischen Elemente oder die Gestirne seien, dieser Gedanke ist in der Zeit weit verbreitet, und mag er oft im Sinne der alten Ionier halb skeptisch gegen den Volksglauben sich richten, halb spielerisch zu phantastischen kosmogonischen Mythenerzählungen verwandt werden, er vermag doch zugleich den tiefen und unzerstörbaren Glauben an die Giltigkeit göttlicher Werte in der Welt zu umspannen. Gewiß kommt der religiöse Gedanke nicht einmal hier voll zur Entfaltung, läßt doch das empiristische und naturalistische Denken der Zeit, das uns in der Metaphysik der Stoa so charakteristisch entgegentrat, die Persönlichkeit sich nicht auf sich selbst besinnen und verschließt ihr damit die wahren Quellen religiöser Werte; gewiß ist die Zeit nicht einmal in dieser eingeschränkten Bedeutung auf dem Gebiete der Religion schöpferisch tätig, zu weit ist der ganz an der Oberfläche des Daseins festgehaltene Geist von den Tiefen verschlagen, da die Quellen des Glaubens sprudeln. Trotz allem aber ist die Philosophie damit die einzige Hüterin des Schatzes ererbter Religiosität geworden, den sie kommenden Zeiten bewahren sollte, die reicheren Gewinn aus ihm zu ziehen vermochten. In Kleanthes Hymnus auf Zeus redet in der frommen Ergebung in den Weltlauf und der frohen Hingabe an das All eine echte Frömmigkeit, nach deren Spuren wir sonst in dieser Zeit vergeblich suchen.

4. Die Philosophie.

Die innere Vernichtung des geistigen Lebens, wie sie bei einer glänzenden Ausbildung seiner äußeren Organisation in dieser Zeit erfolgte, sollte auch die Philosophie nicht verschonen. Jetzt zum ersten Male ist ihre Stimme fast ganz verstummt; hatte noch jede Zeit den Sinn ihres Daseins philosophisch sich zu deuten verstanden, die Gegenwart fühlt dazu keine genügende Kraft mehr in sich. Diese einzige Tatsache sollte davor warnen, die Bedeutung des Hellenismus zu überschätzen; eine Zeit, die sich für die größte Leistung des griechischen Genius unfruchtbar erweist, kann eine wahrhaft schöpferische überhaupt nicht mehr gewesen sein. Wir haben dies Ermatten des philosophischen Geistes schon innerhalb der großen Systeme des vierten Jahrhunderts verfolgen können, die Tradition legte sich dem Denken immer schwerer auf die Schultern, daß seine Stellung zur Wirklichkeit weniger frei und auf immer weiteren Strecken durch überkommene Denkinhalte bestimmt wurde. Diese Entwicklung ist jetzt vollendet; die Philosophie findet überhaupt keine originale Position mehr, sondern begnügt sich damit, das von den älteren Generationen erarbeitete philosophische Gut zu bewahren, weiterzugeben und höchstens in Einzelheiten zu bereichern.

Dabei ist aber die Entwicklung der Philosophie von dem gleichen Zwiespalt beherrscht, wie das gesamte geistige Leben. Auch sie kristallisiert sich zu einer objektiven Macht, die in fertigem Bestande dem Geiste von außen entgegentritt und ihm daher nur ein unsicheres Haften am Einzelnen, ein unruhiges Suchen nach wechselnden Eindrücken übrig läßt. Denn wenn diese Zeit auch in philosophischer Spekulation keine originalen Wege mehr einzuschlagen vermag, ärmer an Philosophie ist sie darum nicht geworden. Im Gegenteil, der Besitz an philosophischem Wissen war vielleicht niemals reicher als jetzt und erstreckte sich niemals in weitere Kreise. Kaum einer, der auf Bildung Anspruch erhob, unterließ es, einige Jahre als Schüler sich irgendeinem Philosophenkreise anzuschließen, mehr oder weniger enge Beziehungen verknüpfen fast alle hervorragenden Männer der Zeit mit einer philosophischen Schule. Die Rhetorik mit ihrem oberflächlichen Bildungsideal, das nur eine rasche Orientierung auf allen Gebieten forderte, um alles zum Gegenstand eines überredenden Vortrags

machen zu können, vermochte sich daneben nicht zu halten, allzu sehr stand der Sinn der Zeit auf Gründlichkeit des Wissens, und vor allem war mit der Fixierung alles Lebens in technisch gegliederten, objektiven Zweckzusammenhängen einer Redekunst der Boden entzogen, durch die der Einzelne sich zur Geltung bringen wollte. So sinkt sie zu einer wesentlich formalen Stillehre herab, die zunächst nur noch für die künstlerische Gestaltung von Poesie und Prosa eine Bedeutung besitzt [1]). Dagegen gibt die Philosophie den eigentlich substantiellen Gehalt der Bildung ab; Athen ist noch immer ihr Hauptsitz und die hohe Schule, der die bildungseifrigen Jünglinge zustreben. Kein Zweifel, daß viele hier wirklich den Grund für die allgemeine und einheitliche Richtung ihres Lebens legten und daß somit die Philosophie am ehesten einen inneren Lebenszusammenhang schuf, der der Zeit sonst so völlig verloren ging. Die Philosophie allein hielt dieser Epoche, die so ganz in die Niederungen des Daseins versank, die Idee eines allgemeingiltigen und über alle Schwankungen des Empirischen erhabenen Wertes vor.

In diesem Sinne haben besonders die letzten Systeme, die noch am Ausgang des vierten Jahrhunderts geschaffen waren, die epikureische und stoische Philosophie und neben ihnen die Skepsis eine breite Wirkung auf diese Zeit ausgeübt. So verkehrt es ist, sie als originale Schöpfungen bereits dem Zeitalter der Diadochen zuzurechnen, da sie vielmehr noch ganz in dem altgriechischen Boden wurzeln und die Verschiebung der Lebensmächte auf sie keinen nennenswerten Einfluß zu gewinnen vermochte, so gewiß gehen sie als fertiges Ganze in das Geistesleben der kommenden Jahrhunderte ein und leisten einen wichtigen Beitrag zu seinem Bestande. Wie stoische und epikureische Philosophie in ihrer Verbindung den Gehalt dieser Zeit begrifflich vorweggenommen und in seiner ganzen Summe umspannt hatten, sahen wir früher [2]); kein Wunder, daß sie jetzt weiteste Verbreitung gewannen. Dabei bewies die stoische Philosophie in ihrer Verkündigung der Rationalität des Seienden eine natürliche Affinität zu den offiziellen Kreisen, dem Hof und der Bureaukratie, welche das

---

[1]) Vgl. Arnim, Dio von Prusa S. 80 ff. und Wendland, die hellenistisch-römische Kultur S. 24 ff.

[2]) s. oben S. 296 ff.

technische Prinzip, das sie zu verwirklichen bestrebt waren, hier am vollkommensten begründet fanden. Ihre andere Seite dagegen, die Lehre von der absoluten Torheit des Menschen und die Mahnung zu einem den sinnlichen Antrieben enthobenen Leben aus der Vernunft, trat die Stoa wesentlich ihrem älteren Bruder dem Kynismus ab, den sie freilich in seinem struppigen Bettlertum, je hoffähiger sie wurde, umso lieber verleugnete. Als populäre Typen und witzige Volksredner, deren Wirkung meist mit dem Gelächter, das sie erregten, zu Ende sein mochte, durchzogen diese bettelnden Wanderprediger die Welt. Epikur mußte seiner ganzen Richtung nach der Apostel jener gebildeten Kreise werden, die im Genuß höherer oder niederer Gattung den selbstverständlichen Lebenswert erblickten; das Leben in den Eindrücken des Augenblicks, das sie selber führten, fanden sie in seiner Lehre von der einzigen Realität der subjektiven Eindrücke gedeutet, und wie völlig sie zugleich in ihren Konsequenzen die innere Nichtigkeit dieses Lebens erkennen ließ, darüber sah man gern hinweg. Hier wurde dem Epikureismus außer von Aristipp nur von der Skepsis Konkurrenz gemacht; ihre Leugnung jedes allgemeinen Wertes mußte einem Geschlechte sympathisch sein, das seinen Blick aus den Niederungen des Empirischen zu keiner höheren Sphäre zu erheben wagte; zu der Timidität der Skepsis, die zu keiner Position mehr ein rechtes Zutrauen faßte, fühlte es eine natürliche Wahlverwandtschaft. In verschiedenen Abtönungen verbreitet sich der Skeptizismus in dieser Zeit, neben der Schule des Pyrrho steht wenigstens zu Anfang noch die megarische und eretrische, vor allem aber wird die Akademie ganz von dieser negativen Tendenz ergriffen. Noch nach einer anderen Richtung konnte die Skepsis ihre Wirkung ausüben; indem sie jedes metaphysische und notwendige Wissen verwarf, wies sie umso bestimmter auf die Erfahrung als den einzigen Boden eines wenigstens relativen Wissens hin, und so mag die reich sich entfaltende empirische Gelehrsamkeit hier eine Rechtfertigung ihres Verfahrens gefunden haben. In dieser Beziehung freilich konnte sie den Vergleich mit der peripatetischen Schule nicht aushalten; sie, die schon von ihrem Gründer so energisch auf die Einzelforschung hingewiesen war, bleibt auch jetzt eine rechte Pflegestätte der empirischen Wissenschaften, vor deren Betrieb die eigentlich philosophischen Disziplinen ganz zurück-

treten müssen. Immerhin wird die aristotelische Philosophie als ein ererbter Besitz bewahrt, und der Gelehrte mochte in ihr, welche die Gestaltung der Wirklichkeit zur wissenden Vernunft als das Wesen des Seienden ansah, sein Bestreben am tiefsten gedeutet finden.

So ist es gewiß, daß die Philosophie in dieser Zeit alles höhere geistige Leben in sich aufgesogen hat. Was früher dem Menschen Religion, Kunst oder politisches Leben gewesen war, muß ihm jetzt die Philosophie ersetzen, sie allein vermag seinem Dasein einen einheitlichen Grund und Antrieb zu leihen, da jene anderen Mächte ihm entweder überhaupt verloren gegangen oder in eine Sphäre herabgesunken sind, in der sie einzig der Unterhaltung zu dienen vermögen, aber das Innere unbefriedigt lassen. Die letzthin ethische Fundierung all dieser Systeme mußte sie dabei besonders geeignet machen, dem Gebildeten eine allgemeine Lebensanschauung zu bieten. Die Subjektivierung des Lebens, die auf allen Gebieten nur noch das innerlich Erlebte und nichts bloß von Außen überkommenes mehr gelten ließ, wirkte auch hier dahin, jene objektiven Mächte, die dem Einzelnen als abgeschlossene entgegentraten und unbedingte Unterwerfung heischten, durch die frei gewählte und innerlich ergriffene ethische Weltanschauung zu ersetzen. Und so fließt ein breiter Strom popularphilosophischer, zumal ethischer Reflexion aus den Systemen der Vergangenheit in das Geistesleben dieses Zeitalters hinüber; sie gibt dem Einzelnen von seinen Studienjahren her ein festes Gerüst philosophischer Ideen mit auf den Weg, dem er alle Inhalte seines künftigen Lebens einzugliedern versuchen mag, und sie wirkt weit jenseits der Grenzen einer strengen schulmäßigen Systematisierung in einem alles Dasein durchdringenden Raisonnement, das jede Lebenserscheinung auf einen mehr oder weniger willkürlich aufgegriffenen ethischen Wert bezieht.

Der philosophische Geist wirkt noch weithin lebendig nach, er leiht der Zeit, wenn ihm auch die eigentlich schöpferische Tätigkeit entwandt ist, noch immer den Drang auf Einheit und Fülle. Die Philosophie aber war nicht zuletzt deshalb zurückgetreten, weil in dem stark einsetzenden Sinn für das Empirische die spekulative Kraft zu erlahmen begann; das Einzelwissen drängt sich mit allzu großer Wucht dem Geist auf, als daß er dauernd vermocht hätte, gestaltend seiner

Herr zu werden. Dieser Prozeß ist jetzt weiter noch fortgeschritten; die Philosophie selbst verstummt mehr und mehr, aber an ihrer Stelle erfahren die Einzelwissenschaften eine großartige Entfaltung. Eine Entwicklung, die wir auch sonst beobachten können, läßt die empirische Forschung an dem Punkte in besonderem Glanze hervortreten, da der philosophische Geist noch mächtig genug ist, um dem Denken die Richtung in die Tiefe und auf das Ganze zu geben, aber die metaphysische Spekulation als solche vor der Fülle des empirischen Materials, das Verarbeitung fordert, zurückgetreten ist. Da wählt sich der Geist beschränktere Gebiete und weiß hier mit der ganz auf sie konzentrierten Kraft der philosophischen Intuition tiefe und ganze Gebiete begründende Einsichten zutage zu fördern. Es ist kein Zufall, daß die Philosophenschulen wichtige Pflegestätten der wissenschaftlichen Forschung wurden, kein Zufall, daß fast alle großen Gelehrten dieser Zeit durch die Philosophie hindurchgegangen waren. So wenig sicherlich die philosophischen Systeme als solche im allgemeinen die Richtung ihrer Untersuchungen bestimmt haben, den philosophischen Sinn wird man in diesen hohen Bestrebungen, große Gebiete des empirischen Wissens neu abzugrenzen und nach einheitlicher Methode durchzuarbeiten, nicht verkennen. In allen Disziplinen erweist er sich fruchtbar, am glänzendsten vielleicht in den exakten Wissenschaften, unter denen die Mathematik und Mechanik in Archimedes und Apollonius ihre höchste Blüte erfahren, die Astronomie Aristarch zur Entdeckung der Erdbewegung um die Sonne führt, die mathematische Geographie von Eratosthenes erstmals begründet wird; aber auch den historischen und philologischen Disziplinen kommt er zugute, der gleiche Eratosthenes schafft eine feste Grundlage für die Chronologie, und die Philologie erlebt in all ihren Zweigen, als Grammatik, Schriftstelleredition, Kritik und Exegese, durch die alexandrinischen Gelehrten Zenodot, Aristophanes und Aristarch ihre höchste Ausbildung.

Aber diese große Blüte des empirischen Wissens konnte doch auf die Dauer nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier ein hoher Geist glänzend sein Leben zu Ende führte, kein neuer Geist seine Flügel regte. In einzelnen Männern mochte die Wissenschaft noch einmal eine das ganze Leben durchdringende Bedeutung besitzen, ihrem Wesen nach exklusiver noch als die Philosophie, konnte sie niemals

weiteren Kreisen das gleiche werden. Und in ihrer eigenen Entwicklung lagen die Tendenzen verborgen, die sie auf einen immer kleineren Kreis einschränkten, daß sie das übrige Leben immer weniger zu umfassen vermochte. Kaum ein Jahrhundert hat diese Blüte der hellenistischen Wissenschaft gewährt, die meisten ihrer ganz großen Söhne haben das zweite Jahrhundert kaum noch erlebt; von da an schränkt sich das Denken mehr und mehr auf das Einzelne ein, indem es nur noch Einzelprobleme mit der Schärfe einer durch lange Übung aufs äußerste verfeinerten Methode bearbeitet oder in einer maßlosen Polyhistorie die Gesamtsumme der Tatsachen eines Gebietes sammelt, aber um sie nur äußerlich nebeneinander zu stellen. In beiden Fällen hat der natürliche Drang der Wissenschaft nach genauer Erfassung des Empirischen den von der Philosophie überkommenen spekulativen Geist ganz ertötet. Damit aber mußte sie jede allgemeinere Bedeutung für das geistige Leben verlieren, sie blieb eine Beschäftigung neben anderen, oft nur noch gut genug, um durch Herbeischaffung interessanter Daten den Geist angenehm zu unterhalten; sie bildete sich aus zu einem System, das nur als Ganzes die Gesamtheit des Wissens umfaßte, während der Einzelne ein immer mehr untergeordnetes Glied in ihrer Organisation wurde, von der er daher einen wirklichen Lebensinhalt nicht mehr erhoffen durfte.

So hat die Wissenschaft ihrem Wesen nach eine Tendenz, sich zu einer objektiven und in sich selbständigen Macht auszugestalten, die sich von der eigentlichen Innerlichkeit des Menschen loslöst; und schlimmer noch war es, daß jetzt die Philosophie selbst den gleichen Weg einschlug. Auch sie wird zur Wissenschaft und verliert damit ihre unmittelbare Beziehung auf das Subjekt. Wir haben diesen Prozeß von lange her sich vorbereiten sehen. Sokrates hatte seine Philosophie durch sein ganzes Leben dargestellt, er bedurfte zu ihrer Verkündigung noch nicht der Vermittlung durch die Schrift, und dieser enge Zusammenhang zwischen Leben und Lehre war seinen Schülern nicht verloren gegangen. Mochten sie ihre Philosophie in einer umfassenden Schriftstellerei entwickeln, wie ihre Tendenz eine durchweg ethische war, so schien es noch selbstverständlich, daß sie das eigene Leben gestaltend durchdringe. Bei der folgenden Philosophengeneration, einem Aristoteles, Epikur und Zeno war das schon anders geworden; es waren mehr Gelehrte, denen die begriffliche Ausführung

ihrer Lehre näher am Herzen lag als ihre praktische Wirksamkeit. Das Empirische drängte sich mehr und mehr in den Vordergrund und forderte die Einordnung in das philosophische Begriffssystem, so mußte sich der Geist auf weiten Strecken der Mannigfaltigkeit des Gegebenen zuwenden und von den tieferen Gründen der Philosophie entfernen. Immerhin hatten diese Denker noch ihr ganzes Leben in den Dienst der philosophischen Aufgabe gestellt, aus einem Zentrum empfing es sein Licht, mochte es sich öfter auch weit von ihm in die dunkeln Wirrnisse des Empirischen verirren. Ihre Schüler, die was die Meister verarbeitet hatten, als ein fertiges Gut überkamen, konnten kaum mehr diese Stellung der Philosophie gegenüber gewinnen; sie stand ihnen abgeschlossen gegenüber, man besaß sie fixiert in den Büchern der Schulhäupter, da konnte man ihrer vergewissert sein, auch ohne sie zeitlebens innerlich ganz zu umspannen. Schulmäßig hat man die Philosophie gelernt, man trägt sie als ein Gewußtes in sich, das aber gerade durch dies Wissen zu einem Objektiven und dem Menschen innerlich Entfremdeten wird. Man behandelt die Philosophie als eine objektive Macht, innerhalb deren die eigene Tätigkeit nur noch eine Teilfunktion zu umspannen vermag. So ist die Arbeit in fast allen Philosophenschulen auf Einzelprobleme spekulativer oder empirischer Art gerichtet, die in dem Rahmen der im Ganzen als abgeschlossen vorausgesetzten philosophischen Begriffswelt ausgeführt werden. Oder wo die Philosophie jenseits der eigentlichen Schulgrenzen nur eine allgemeine Lebensanschauung vermitteln soll, da mag man wohl auch seine einzelnen Handlungen auf die ihr entnommenen Normen beziehen, aber man sieht dabei auch diese als etwas Fertiges an, das man als ein objektiv Gegebenes weiß und umfaßt, nicht als einen Inhalt des eigenen Lebens, der stets von neuem errungen und behauptet werden müßte.

Die Entwicklung der Zeit, die alle in der Vergangenheit aus den Forderungen des Subjekts geschaffenen Geistesmächte zu objektiven Zwecksystemen hypostasiert, die ihr Eigendasein losgelöst von der Innerlichkeit des Subjekts führen, ist also auch an der Philosophie nicht vorübergegangen. Auch sie hat sich in einem System von Kräften fixiert, in die der Einzelne hineingestellt wird, die er als gegebene anerkennen muß und in deren Zusammenhang er nur eine untergeordnete Stellung einzunehmen vermag. Jetzt zum ersten Male

wird die Philosophie recht eigentlich als ein Objekt des Wissens angesehen. Wenn die ältere Philosophie auf Vorgänger nur zurückgriff, um sich mit ihnen auseinanderzusetzen, ihre Ideen positiv oder negativ ihrem Systeme einzuschmelzen und sie also letzthin als ihre eigenen zu behandeln, jetzt wird die Philosophie in ihrer objektiven Gegebenheit Gegenstand des Lehrens und Lernens. Und schlimmer, schien es, konnte die Philosophie kaum ihrem Wesen entfremdet werden, als da sie, die noch zu allen Zeiten die schöpferische Macht des Geistes offenbart hatte, seine Welt sich selbst zu gestalten, zum Objekt herabgesetzt wurde. Die philologisch-historische Behandlung der vergangenen Literatur greift auf die Philosophen über; Ausgaben ihrer Werke, Kommentare, Paraphrasen, wie Darstellungen ihres Lebens und ihrer Lehre, die schließlich zu knappen Verzeichnissen ihrer Lehrsätze zusammenschrumpfen, werden beliebt und wir kennen solche Schriften aus den Kreisen fast aller Philosophenschulen. So verdrängt das Wissen um Philosophie die Philosophie selbst, und es nimmt, dem Zuge der Wissenschaft folgend, einen immer äußerlicheren Charakter an, um die Kluft zwischen dem objektiv Gewußten und subjektiv Erlebten nur noch mehr zu erweitern.

Damit drängt sich das Wissen um Philosophie zwischen den Geist und die Wirklichkeit; der buchmäßige Charakter der gesamten Geisteskultur der Zeit, der im Zusammenhang mit ihrem Logizismus nicht das unmittelbar Gegebene selbst zum Lebensinhalt besitzt, sondern das literarisch fixierte Wissen um das Gegebene, kommt nirgends stärker zum Ausdruck als hier, und nirgends sollten die Folgen davon so deutlich hervortreten. Der Geist verliert der Wirklichkeit gegenüber seine feste und im Innersten begründete Stellung, er reflektiert gar nicht mehr auf die Wirklichkeit selbst, sondern bewegt sich in den überlieferten Begriffen über die Wirklichkeit. Hier wie auf allen anderen Gebieten ist die Folge jener Verobjektivierung der Philosophie zu einer unabhängig vom Subjekt bestehenden Macht die völlige Entfesselung des subjektiven Lebens, das an der Wirklichkeit keinen Halt mehr findet und deshalb das überkommene philosophische Gut mit höchster Freiheit verwendet. Auch die Philosophie wird nur als eine Summe einzelner fertig gegebener Eindrücke angesehen, zwischen denen sich der Geist ohne sichere Normen seines Verhaltens herumtreibt. Diese Zeit zuerst stellt darum die grundlegende philosophische

Frage nach Sinn und Wert des Seins nicht mehr, die sichere Bestimmtheit des eigenen Wesens, die es allein ermöglicht auch das Wesen der Welt in der Tiefe zu fassen und einheitlich aus seinem Grunde zu erklären, ist ihr abhanden gekommen; so läßt sie sich an den ihr fertig gebotenen Antworten genügen.

Daraus erwächst eine Behandlung der Philosophie, die am weitesten in die Breite des Lebens gewirkt hat; jene unruhige, alle Inhalte des Wissens mit völliger Freiheit verwendende Art, die geistreich über die Erscheinungen hinstreift, um sie nicht in ihrem Grunde zu verstehen, sondern ihnen nur einen interessanten Anstrich für den Augenblick zu leihen, greift auch in der Philosophie weithin um sich. Da man die feste und innerlich begründete Stellung zum Leben verloren hat, ordnet man die Tatsachen wechselnden und oft ziemlich willkürlich aufgegriffenen Kategorien unter, die geeignet scheinen, sie in eine geistreiche Beleuchtung zu rücken. Zumal die populäre Rede, die in der Diatribe sich eine Form ausbildete, die einem solch mannigfaltigen Inhalt konform war, trug die philosophische Reflexion in dieser Gestalt den weitesten Kreisen zu; und die dem populären Denken an sich nahestehenden Richtungen der Kyrenaiker und Kyniker werden ihre Vertreter [1]. Die sophistische Redekunst, die ähnlich, ohne einen festen Standpunkt innezuhalten, über alle Erscheinungen hineilte und ein flackerndes, rasch wieder verlöschendes Licht über ihnen entzündete, scheint hier in gewandelter Gestalt weiterzuleben, mehr überreden als überzeugen ist die Absicht. Zumal der Kynismus fand hier in seiner überall festgehaltenen Antithese zum naiven Leben ein fruchtbares Feld für seine Paradoxien. Und neben der populären Rede wird der Aphorismus die beliebteste Form, um in gedrängter Kürze einen lächerlichen oder ernsten Anblick des Lebens zu eröffnen. Der gesamte Schatz philosophischer Reflexion steht dieser Zeit offen, aus dem sie ihre Bedürfnisse entrichtet, ohne selbst sich bemühen zu müssen; auf die Einzelansicht, die für den Einzelnen und für den Moment gilt, ohne den Anspruch einer allgemeinen Notwendigkeit zu erheben, ist hier alles gestellt.

Damit mußte sich die gesamte Auffassung der Philosophie ändern. So wenig die Zeit selbst einen einheitlichen Standpunkt dem Dasein

[1]) Vgl. v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos S. 307 ff.

gegenüber gewinnen kann, so wenig hat sie ein Verständnis für diese innere Einheit der philosophischen Systeme; wie ihr eigenes Philosophieren Stückwerk ist, so schätzt sie auch die überkommenen Philosophien nicht als Ganzes, sondern nur nach ihren Teilinhalten. Das Denken verliert den Zugang zu dem inneren Quellpunkt des Philosophierens und erblickt daher in den Systemen eine äußere Sammlung einzelner Ansichten und Urteile. Da ihr das geistige Band verloren gegangen ist, behält sie nur die einzelnen Teile in der Hand. Das Prinzip der Beurteilung dieser Lehrmeinungen wandelt sich damit; der intuitive Blick in das Wesen der Dinge, der alle Einzelheiten in einer großen Synthese zusammenschaute, ist erblindet, da bleibt nur die äußere an einzelnen empirischen Daten oder den logischen Prinzipien gemessene Richtigkeit als Kriterium der Wahrheit bestehen. Realismus und Logizismus, die wir seit dem vierten Jahrhundert den Idealismus und die spekulative Dialektik ablösen sahen [1]), haben jetzt alle in den großen Systemen noch nachwirkenden spekulativen Elemente verschlungen und führen zu dieser rationalistischen Beurteilung. Daß die stoische Philosophie, zumal in ihrer gelehrtenmäßigen Bearbeitung durch Chrysipp, diesem Eklektizismus vielfach schon nahestand, leuchtet ohne weiteres ein. In doppelter Hinsicht unterscheidet sich diese Auffassung der Philosophie von der alten spekulativen. Das Denken ist realistisch gerichtet und sieht daher in dem empirisch Einzelnen allein Wesen und Wert des Seienden; es bezieht demnach all jene spekulativen Einsichten, die das Einzelne hinter sich ließen, um zu dem allgemeinen Grunde des Seins vorzueilen, unmittelbar auf das Einzelne selbst und fordert an diesem ihre Bewährung. Daß sie dadurch ein ganz schiefes Ansehen gewinnen und gerade der Tiefsinn verloren geht, der nicht von den Oberflächen geschöpft ist, die das Denken jetzt allein noch zu ermessen vermag, ist ohne weiteres klar. Was aus letzten Prinzipien in notwendiger Deduktion entwickelt worden war, wird jetzt induktiv an der empirischen Mannigfaltigkeit geprüft; wie hätte diese an dem Boden der Erfahrung haftende Vorsicht jemals in jene reinen Gedankenhöhen emporzubauen gewagt? Aber mit dieser empiristischen verbindet sich in einer scheinbar widerspruchsvollen Weise die logizistische. Die Begriffe der Spekulation

[1]) Vgl. oben S. 65 ff.

und ihre Beziehungen waren aus einer intuitiven Einsicht in das Wesen des Seienden geboren, das sie unmittelbar aussprechen sollten; dialektisch umfaßten sie die Wirklichkeit in Unmittelbarkeit und Einheit. Jetzt hat der logische Verstand den Geist immer weiter von der Wirklichkeit entfernt, daß ihm diese in eine an sich zusammenhangslose Reihe von Einzeltatsachen auseinanderfällt, die nur nach den abstrakten Regeln der Logik miteinander in Verbindung und Übereinstimmung gebracht werden können. Und so nimmt und behandelt die Zeit jene spekulativen Begriffe als logische, die losgelöst von dem Seinsgehalt, der ihnen ursprünglich eignete, nach dem Satze der Identität und des Widerspruchs geordnet und verbunden werden müssen.

Aus diesen Motiven erwächst der Eklektizismus der Zeit, der in ihr überall da hervortritt, wo man sich nicht einfach mit dem Überlieferten begnügen, sondern mit eigenem Urteil sich den philosophischen Problemen gegenüberstellen will. Die Entwicklung der Philosophie, soweit von Philosophie geredet werden kann, verläuft durchaus auf dieser Linie, und nur der Skeptizismus, der auch die Akademie ganz in seinen Bann zu bringen versteht, macht davon eine rühmliche Ausnahme. Sonst finden wir überall dies Philosophieren auf Grund der gegebenen Meinungen, die diese von dem Standpunkt eines gebildeten Raisonnements aus beurteilt, daher die tieferen Unterschiede der Systeme übersieht und überhaupt jedes allzu originelle Denken verwischt. Damit verliert die Philosophie den Zusammenhang mit den realen Mächten des Lebens, ihrer Not und ihrer Sehnsucht, und unternimmt nirgends die wahrhaft treibenden Tendenzen der Zeit begrifflich zu deuten. Daß die philosophischen Schulen dabei eine verschiedene Lebenskraft bewähren, versteht sich von selbst. Die Arbeit der Peripatetiker schränkt sich mehr und mehr auf eine rein gelehrtenmäßige Forschung in einzelnen Problemen ein; der einzige Strato aus Lampsakus, der Theophrast in der Vorsteherschaft folgte, hat eine höhere Bedeutung, insofern er die aristotelische Philosophie im Sinne des naturalistischen Denkens der Zeit umzubilden versuchte. Er zog sie zu diesem Zweck fast ganz in die Sphäre des atomistischen Materialismus hinüber, wollte einen Gott neben der natürlichen Notwendigkeit nicht anerkennen und leugnete

die über das Physische erhabene Natur der Seele[1]). Von da an bewegt sich die Schule, in der im zweiten Jahrhundert noch Kritolaus hervorragt, wesentlich in der Behandlung einzelner Gebiete oder Probleme, die sie mehr und mehr den empirischen Wissenschaften entnimmt und ohne wesentliche Rücksicht auf die systematischen Grundbegriffe des Aristotelismus behandelt, bis sie sich vom letzten Jahrhundert vor Christo an ganz zu den Quellen der aristotelischen Philosophie selbst zurückwendet und nun unter Verzicht auf eigene Spekulation in der Herausgabe und Erklärung der Schriften des Meisters wie in der Darstellung seiner Lehre Hervorragendes leistet. Epikurs Schule dagegen zeigt in ihren Lehren so geringe Schwankungen, daß sie für die allgemeine geschichtliche Bewegung überhaupt nicht in Betracht kommen. So bleibt als Hauptsitz des Eklektizismus unter den großen Schulen einzig die Stoa; sie, die von Anfang an keine von Grund aus gefestigte Stellung einnahm, mußte sich am leichtesten den mannigfachen Schwankungen der philosophischen Reflexion zugänglich erweisen.

Chrysipp hatte die stoische Lehre in einem solch abgeschlossenen Zustande hinterlassen, daß zunächst seinen Nachfolgern nicht viel zu tun übrigblieb, und so hören wir denn von keinen irgend tiefergreifenden Abweichungen ihrer Lehre. Erst mit Boëthus aus Sidon, einem Schüler des Diogenes, beginnt jenes unsichere Schwanken, das ohne rechten Zusammenhang mit den letzten Voraussetzungen des Systems diese oder jene Meinung ändert, verwirft oder mit anderen ihm eigentlich fremden konfundiert. Die Tendenz dieser Änderungen scheint zumeist in der Richtung auf einen stärkeren Naturalismus und Empirismus zu liegen, zum Teil unter Anlehnung an das peripatetische Denken. So leugnete Boëthus die Göttlichkeit und Beseeltheit der Welt und wollte der Gottheit einen Sitz nur in den obersten Sphären der Gestirnwelt zuerkennen[2]); er leugnete mit ausführlichen Gründen die Weltperioden und erklärte die Welt für ewig[3]). Den vollendeten Eklektizismus aber haben wir in seiner Lehre von den Wahrheitskriterien vor uns, deren er ohne tiefere Begründung vier unterschied, Vernunft, Wahrnehmung, Begierde und Wissenschaft[4]). Bedeutender

[1]) Vgl. über ihn Gomperz, Griechische Denker III, S. 389 ff.
[2]) frg. 2. 3. 6 Arnim, Stoicorum veterum fragmenta III, S. 265.
[3]) frg. 7. [4]) frg. 1.

als er und darum noch verhängnisvoller für den festen Bestand der stoischen Lehre war Panaetius aus Rhodus, gleichfalls ein Schüler des Diogenes[1]). Er war aus vornehmer Familie, und die hervorragende Stellung, die Rhodus damals als Verbündete Roms einnahm, wies ihn von frühe an auf eine große Laufbahn hin. Nachdem er zuerst in Pergamon unter Krates Grammatik studiert hatte, kam er nach Athen und trat in die stoische Schule ein, ohne daneben seine philologischen Studien zu verlassen, die ihn befähigten als warmer Verteidiger der sittlichen und künstlerischen Größe der von ihm bewunderten Philosophen, eines Sokrates und Plato, aufzutreten. Aber als ein Mann, der dem praktischen Leben näher stand als die Gelehrten der Stoa, wußte er wohl, daß nur Rom seinem Wirken eine große Bühne zu bieten vermochte, unter den Vermittlern griechischer Kultur an die aufstrebende Welthauptstadt nimmt er einen der ersten Plätze ein. In der zweiten Hälfte der vierziger Jahre gehörte er in Rom zusammen mit dem Historiker Polybius dem Kreise des jüngeren Scipio an, der sich die Einbürgerung griechischer Bildung besonders angelegen sein ließ; ihn begleitete er bald darauf auf seiner Gesandtschaftsreise nach den östlichen Ländern. Später scheint er abwechselnd in Rom und Athen gelebt zu haben, nach dem Tode des Antipater übernahm er im Jahre 129 das Lehramt in der stoischen Schule, das er bis zu seinem Ende bekleidet hat[2]). Eng in das reale Leben verflochten, als Lehrer von den künftigen Weltherrschern verehrt, mußte sein Absehen mehr darauf gerichtet sein, der stoischen Lehre bei den Gebildeten Eingang zu verschaffen, als daß ihm ihre theoretische Fortbildung am Herzen gelegen hätte. Eine bedeutende schriftstellerische Begabung, die ihn zumal unter den Stoikern auszeichnete, konnte er in den Dienst dieser Aufgabe stellen. Popularisierung um der Propaganda willen werden wir von vornherein bei ihm erwarten dürfen; in der Tat ist er der am meisten typische Vertreter des Eklektizismus geworden, und seine große Bedeutung für das Kulturleben als Vermittler zwischen Griechentum und Rom darf nicht dahin führen, ihn auch als Philosophen zu überschätzen, als welcher er nur eine sehr bescheidene Bedeutung beanspruchen darf.

---

[1]) geboren um das Jahr 180. Über sein Leben vgl. Schmekel, die Philosophie der mittleren Stoa, 1892, S. 1 ff., über seine Lehre ebd. S. 185 ff.

[2]) um das Jahr 110.

Daß die praktische Tendenz bei Panaetius ganz im Vordergrunde stand, ist nur natürlich, soweit uns die Titel seiner Schriften überliefert sind, betreffen sie alle praktische Fragen. Theoretisch übernahm er einfach das allgemeine Weltbild der Stoiker, indem er nur allzu schroffe und dem gesunden Menschenverstand allzu fernliegende Gedanken milderte. So behauptete auch er die Unvergänglichkeit der Welt, vor allem aber leugnete er jenen von der Stoa sonst behaupteten inneren Zusammenhang aller Geschehnisse, welcher die Möglichkeit der Mantik erweisen sollte, aber zugleich das individuelle Streben völlig einer starren Notwendigkeit unterwarf. Er wollte Raum haben für das sittliche Handeln des Einzelnen, das aus seiner Selbstbestimmung hervorgeht. Trotzdem triumphiert dann wieder sein Naturalismus in der Leugnung einer individuellen Unsterblichkeit [1]. Irgendeine Konsequenz würden wir in diesen Änderungen vergeblich suchen, ebenso wie jede Tendenz, sie zur systematischen Einheit abzurunden; eklektisch werden die einzelnen Lehren außerhalb ihres Zusammenhangs beurteilt nach den naiven Voraussetzungen eines populären Denkens, dem die physische Natur das Selbstverständliche und einzig wahrhaft Wirkliche darstellt, das aber zugleich dem Handeln des Menschen Selbständigkeit und Bedeutung wahren möchte. Bei diesem Streben mußte von selbst eine gewisse Hinneigung zur aristotelischen Philosophie hervortreten, die in ihrer Behauptung der einzigen Realität des Einzelnen in diesem Sinne dem populären Denken besonders nahe kam. Und so sehen wir denn schon in der Auffassung des Menschen und stärker noch in der Ethik diesen Einfluß peripatetischen Geistes. Der Dreigliederung der Seele bei Aristoteles entsprechend schied Panaetius von den physischen Funktionen der Erzeugung und Ernährung die sinnlichen, die Wahrnehmungen, Gefühle und Triebe umfassen, und die vernünftigen. Diese Teilung der Seele kehrt also einfach zu dem alten Schematismus zurück und vergißt ganz jene tiefen Einsichten der älteren Stoiker, welche die innere Einheit des Bewußtseins bereits erfaßt hatten.

Auch in der Ethik findet sich eine wesentliche Abweichung von dem stoischen Standpunkt kaum, nur werden bewußt alle Elemente hervorgehoben, die ihn dem realen Leben nähern, alles zu Verstiegene

[1]) Cicero, Tusculanen I 32, 79.

in den Hintergrund gedrängt, auch hier öfter unter direktem Einfluß des weltfreundlichen Geistes der Peripatetiker. So läßt Panaetius das abstrakte Ideal des Weisen zurücktreten neben den Anweisungen für das Leben der zur Vollkommenheit erst Fortschreitenden, nicht die vollendeten Handlungen, sondern die geziemenden macht er zum Gegenstand seiner Untersuchungen [1]). Ähnlich behandelt er die Tugendbegriffe unter deutlicher Annäherung an das empirische Leben, sein Eklektizismus tritt hier besonders schroff hervor, indem die Definitionen der verschiedenen Schulen ohne Rücksicht auf den Zusammenhang der ethischen Spekulation, in dem sie erwachsen waren, einander angeglichen werden. Der von Sokrates übernommene technische Intellektualismus der Stoa wird mit Aristoteles Prinzip der richtigen Mitte konfundiert und die Tugenden werden zugleich mit Plato auf die einzelnen Seelenteile zurückgeführt. Peripatetisch ist schon die Einteilung in theoretische und praktische Tugenden [2]), die letzteren scheint Panaetius wieder dreifach gegliedert zu haben, je nachdem ob sie sich auf das praktische Wirken im Leben der Gemeinschaft, ob auf die eigene Persönlichkeit beziehen oder das maßvolle Wesen im äußeren Benehmen bezeichnen [3]). Im einzelnen wird dann nachgewiesen, daß das vernunftgemäße Verhalten, das mit der Tugend identisch ist, stets eine richtige Mitte zwischen Extremen bezeichne, wobei öfter die aristotelischen Aufstellungen unmittelbar übernommen werden; zugleich aber spielt in einer logisch ganz unklaren Weise auch die platonische Seelengliederung herein und läßt einzelne Tugenden an bestimmte Seelenvermögen binden. Daß dieser Standpunkt den naturgemäßen äußeren Gütern, die deshalb als Mittel zur Tugend wohl zu ergreifen sind, eine erhöhte Bedeutung beimißt, versteht sich von selbst; auch hier hat peripatetischer Geist in seiner Abneigung gegenüber allen Extremen den stoischen Rigorismus gemildert.

Die unbedingte sittliche Forderung der Stoa zu vereinigen mit der peripatetischen Anerkennung der Mannigfaltigkeit des empirischen Einzellebens, das darf man wohl als das letzte Ziel von Panaetius Reflexionen bezeichnen; unmittelbar aus diesem Bestreben erwächst ein Gedanke, der unter allen vielleicht die größte Originalität verrät.

---

[1]) τὰ καθήκοντα, von Cicero mit (media) officia übersetzt, vgl. de officiis III 3, 13 f.

[2]) Diog. Laert. VII 92.

[3]) Nach der wortreichen, aber etwas unklaren Einteilung Ciceros de officiis I 5, 15.

Auch Panaetius ethische Erörterungen scheinen auf weiten Strecken mehr deskriptiv der Schilderung des bestehenden sittlichen Lebens gegolten zu haben; seinen mannigfachen Unterschieden und Verzweigungen nachzugehen, fesselt das Interesse des welterfahrenen Mannes. Dieser Mannigfaltigkeit vermochte nur der aristotelische Gedanke gerecht zu werden, der das Wesen des Sittlichen in der Entfaltung der Persönlichkeit sah, und die individuellen Unterschiede nicht als Abfall von der allgemeinen Norm der Vernunft, sondern als höhere oder niedere Entwicklung auf die Vernunft hin deutete. Diese Anschauung sucht auch Panaetius sich anzueignen, indem er von der allgemeinen Vernunftanlage, die den Menschen als solchen zukommt, die individuelle unterscheidet, die den einzelnen Charakter ausmacht[1]). Wenn auch jene stets die höchste Norm abgeben muß, an der alle Handlungen letzthin zu messen sind, innerhalb dieses Allgemeinen soll doch jeder sich nach seiner individuellen Anlage richten und nichts tun, was seiner Natur widerstrebt. Der Gedanke des mit sich übereinstimmenden Lebens, von dem Zeno gesprochen hatte, klingt hier an, alles der eigenen Natur Fremde würde die einheitliche und harmonische Gestaltung des Lebens hindern; eine ästhetische Auffassung verfolgt die Harmonie der Persönlichkeit bis in das äußere Benehmen in Rede und Haltung[2]). Auch das sittliche Urteil wird auf diese individuelle Verschiedenheit der Charaktere Rücksicht nehmen müssen; der Selbstmord, den wir an einem Cato bewundern, würde einem weniger strengen Charakter übel anstehen. Dies Betonen des Individuellen auch im Sittlichen ist ohne Zweifel sehr bezeichnend für eine Zeit, in der das Subjekt jede fremde Bindung abzustreifen versuchte, und doch müssen wir uns hüten, allzu deutlich schon unserer Gegenwart entnommene Klänge in Panaetius Gedanken hineinzuhören. Der Freund der Römer und der Bewunderer einer starken Staatsgewalt war weit entfernt davon, in der Individualität als solcher einen sittlichen Wert anzuerkennen, in dem Persönlichen liegt ihm nimmermehr die Norm, so daß das schwierige Problem, wie in dem Einmaligen als solchem ein allgemeiner Wert beschlossen sein könne, hier nicht aufgerollt wird. Ihm bedeutet das Individuelle nur

[1]) Cicero, de officiis I 30, 107 ff. und dazu Reitzenstein, Werden und Wesen der Humanität im Altertum S. 11 f.

[2]) Cicero a. a. O. I 35, 126 ff.

ein Mittel, um unter Berücksichtigung der gegebenen Anlage umso vollkommener die Forderungen des Allgemeinen zu erfüllen. Das allgemeine Vernunftgesetz bleibt unbedingte oberste Norm, diese Grundposition der Stoa hält Panaetius unverrückt fest, nur um sie desto tiefer dem Empirischen einzubilden, soll sie sich dessen verschiedenartigen Gestaltungen anpassen. Nicht um sich selbst, sondern um das Allgemeine desto sicherer zu fördern, soll der Einzelne seine Anlagen entwickeln.

Deskriptiv sind auch die Erörterungen des Panaetius zur Staatslehre gerichtet, und auch hier zeigt sich sein eklektischer Standpunkt, indem er ziemlich äußerlich Aristoteles Einteilung, die drei Verfassungsarten nach der Anzahl der Herrschenden und in jeder wieder eine gute und eine entartete unterschied, mit Platos Entwicklungsgedanken vereinigte, nach dem jede Verfassung aus der Entartung der vorangehenden hervorwächst[1]). In dem völlig staatlosen Leben der Vorzeit schafft zunächst die Monarchie das Recht, die auf der sittlichen Würde ihres Trägers ruhend ein Königtum bezeichnet. Wenn dessen Nachkommen entarten, bildet sich eine Tyrannis aus, gegen die sich die Edeln im Volke erheben, um eine Aristokratie zu gründen; auch in ihnen aber erwacht bald die Genußsucht, sie benutzen ihre Herrschaft, um das Volk zu drücken, da wird ihr oligarchisches Regiment gestürzt und das Volk selbst erklärt sich in der Demokratie zum Herrscher. In wenig Generationen verwildert sie zur Ochlokratie, aus deren inneren Gegensätzen sich wieder eine tyrannische Monarchie erhebt, um den natürlichen Kreislauf der Verfassungen zu erfüllen. Schon hier weist unsere Quelle bedeutsam auf Rom als das typische Beispiel einer solchen Entwicklung hin, und Rom wird neben der von alters in Kynismus und Stoa verehrten Verfassung Lykurgs das Vorbild für die Schilderung des idealen Staates. Abermals sucht Panaetius die Verstiegenheit des älteren Stoizismus durch Angleichung an das Gegebene zu mildern; Familie und Privateigentum hält er für notwendige Grundlagen des staatlichen Lebens und nur in Sachen der Religion scheint er den alten streng

---

[1]) Vgl. Polybius VI 3—9. Daß die Staatsgedanken des Polybius auf Panaetius zurückgehen, kann jetzt wohl als ziemlich ausgemacht gelten, vgl. Schmekel, Mittlere Stoa S. 64—66.

negativen Standpunkt der Philosophie aufrecht erhalten zu haben[1]). Prinzipiell aber gilt ihm in Erneuerung eines wohl schon älteren stoischen Gedankens die beste Verfassung als eine rechte Mischung von Monarchie, Aristokratie und Demokratie[2]), und er sieht sie vor allem verwirklicht in dem Staate der Römer, der in seinem Konsulat ein monarchisches, im Senat ein aristokratisches Prinzip umfaßt, zugleich aber dem Volke wichtige Entscheidungen vorbehält.

Unter Panaetius Schülern ragt nur einer hervor, Posidonius aus Apamea in Syrien[3]), der in jungen Jahren nach Athen kam, nach dem Tode seines Lehrers ausgedehnte wissenschaftliche Reisen unternahm, die ihn nach Ägypten, wie nach dem Westen, nach Gallien, Spanien, Afrika, Sizilien und Italien, führten. Dann ließ er sich in Rhodus nieder, wo er als angesehener zumal auch von den Römern gesuchter Lehrer der Philosophie bis zu seinem Tode gewirkt hat[4]). Im Jahre 86 war er als Gesandter in Rom tätig, aber sonst hören wir von solcher praktischen Tätigkeit nichts; Posidonius war weit mehr reiner Gelehrter als Panaetius, gelehrten Gegenständen fast mehr als philosophischen galt seine umfassende Schriftstellerei, in der auch er sich als ein glänzender, wohl im Sinne der Zeit etwas schwülstiger Stilist bewährte. Als Naturforscher verband er selbständige Untersuchungen mit zusammenfassender Darstellung des Geleisteten, als Historiker setzte er in einer großen Geschichte seiner Zeit das Werk des Polybius fort; auch mit der Philosophie der Vergangenheit beschäftigte er sich wissenschaftlich und gab einen Kommentar zum Timaeus des von ihm aufs höchste bewunderten Plato heraus. Ohne Zweifel war er der letzte wirklich bedeutende Gelehrte der hellenistischen Zeit, deshalb und weil er in einem schon bei ihm hervortretenden enzyklopädischen Sinn die Summe alles Wissens in jedem Gebiete zusammenzufassen bemüht war, ist er für die spätere Wissenschaft nicht selten die maßgebende Autorität geworden. Nach dieser Richtung kann seine Bedeutung für das allgemeine Geistesleben kaum überschätzt werden, ebensowenig wie seine Bedeutung als Lehrer der Römer, als

---

[1]) Schmekel a. a. O. S. 227 f.

[2]) Vgl. oben S. 263 f. und Polybius VI 10—14.

[3]) geb. etwa 135, vgl. über ihn Schmekel a. a. O. S. 9 ff. 238 ff. und Ed. Schwartz, Charakterköpfe I[3], S. 91 ff.

[4]) gegen Ende der fünfziger Jahre des ersten Jahrhunderts.

welcher er der rechte Nachfolger seines Meisters wurde. Aber diese hohe Schätzung des Gelehrten darf nicht auf den Philosophen übertragen werden. Allerdings hat er auch als solcher einen hervorragenden Einfluß auf die Folgezeit ausgeübt, und die Richtung, die er der stoischen Philosophie gegeben hat, sollte künftig vielfach maßgebend bleiben, aber er erwies hierin nur einen feinen Spürsinn für die Bedürfnisse der Zeit; selbst ein Orientale, war es durch seine Stellung gegeben, daß er die Wendung des griechischen Geistes nach dem Orient vorbereitete. Als selbständiger Philosoph hat er sich dabei nirgends gezeigt, sondern nahm als echter Eklektiker die einzelnen Inhalte seiner Lehre auf, wo er sie fand, und es gelang ihm nicht, sie in der Tiefe miteinander zu verschmelzen. So ist seine Lehre mehr ein Produkt seiner Zeit und Lebensstellung, statt daß in ihm der Geist in seiner ursprünglichen Spontaneität das Leben bestimmend hervorgetreten wäre.

Das allgemeine Schema der stoischen Philosophie setzt er vollkommen voraus und nirgends hat er versucht, es in prinzipiellen Problemen in Frage zu stellen. Durch Panaetius ist er in sie eingeführt worden, aber natürlich sind ihm auch die älteren Stoiker durch ihre Schriften Lehrer gewesen; und so tritt der peripatetische Einschlag der Philosophie des Panaetius bei ihm eher wieder zurück. Die Begeisterung für Plato, die bei Panaetius in erster Linie dem Schriftsteller galt, greift bei Posidonius zuerst entschieden auch auf die Philosophie über, was Aristoteles für Panaetius, bedeutet Plato für Posidonius; seine Auffassung der stoischen Lehre ist überall von dem Bestreben beherrscht, sie dem platonischen Geiste anzugleichen. Neben dem hellen Wirklichkeitssinn fanden wir eine trübe Mystik die Welt des Hellenismus beherrschen, auch sie weniger einem tiefen religiösen Bedürfnis dienstbar als dem Streben nach mannigfaltigen und eigentümlichen Eindrücken; beide Tendenzen üben auf die Stoa ihre Wirkungen aus, und so tritt neben den realistisch gerichteten Freund der Politiker Panaetius der Gelehrte Posidonius, der seinem Lebensalter nach jünger und als Orientale der mehr und mehr von Osten hereinbrechenden Flut der Mystik näher steht. Aber wie in der Zeit selbst die Mystik nur einen Lebensinhalt neben anderen, nicht die zentrale Macht des Lebens bedeutete, so bleibt sie auch hier eine Erscheinung neben anderen, die gleich diesen eine Deutung erfordert,

ohne daß sie innerlich den gesamten Geist der Philosophie zu durchdringen vermöchte. Immerhin sollte diese Angleichung der stoischen Philosophie an die platonische, wie sie besonders in Platos Altersschriften niedergelegt war, die bei dem Einfluß, den möglicherweise diese Schriften schon auf die ursprüngliche Konzeption des Stoizismus ausgeübt hatten, nur gewisse Seiten der eigenen Lehre stärker zu betonen brauchte, von der größten Bedeutung für die Zukunft werden. Auf den Platonismus und die in dem Realismus der Zeit ganz zurückgetretenen idealistischen Elemente der Stoa sollte die Zukunft der Philosophie sich gründen; Posidonius hat ihr vorgearbeitet, wenn er auch selbst als rechter Eklektiker nur eine äußere Verbindung dieser verschiedenartigen Elemente zustande brachte, ohne jemals voraussetzungslos die letzte philosophische Frage dem Leben gegenüber aufzurollen.

Die Göttlichkeit der Welt, in ihrer Vernunft begründet, die alle Wesen zur Einheit zusammenschließt, wird hier aufs stärkste betont. Legte Panaetius auf den Einzelnen einen besonderen Wert, Posidonius Blick ist ganz auf das All gerichtet, von dem einzig das Individuum seine Bedeutung empfangen kann. Aus dieser Durchdringung der Welt durch den göttlichen Geist, der inneren Sympathie aller Wesen, rechtfertigt er die Inhalte des religiösen Bewußtseins, den Gedanken einer strengen Vorherbestimmung, der gegenüber dem Menschen nur eine freie Unterwerfung übrig bleibt, die Mantik, deren verschiedene Arten er wissenschaftlich ordnete und begründete, indem er sie auf eine ursprüngliche Kraft des Geistes zurückführte, den Dämonenglauben, eine Lehre, in der er wahrscheinlich unmittelbar an Platos Schüler Xenokrates anknüpfte [1]). Die Individualität ist ihm wesentlich nur in ihrer religiösen Bedeutung wichtig; die höhere Natur der Seele und damit ihre Unvergänglichkeit ist er kaum weniger eifrig bemüht zu erweisen, wie nur je ein Platoniker. Und aus diesen religiösen Motiven sicherlich ist seine Anlehnung an den platonischen Dualismus in der Psychologie zu erklären; obwohl er eklektisch die mancherlei Einteilungen der Stoa, Platos wie Aristoteles miteinander zu konfundieren sucht, so tritt als beherrschender Gedanke doch überall der Gegensatz der Vernunft zu dem alogischen Vermögen der Seele her-

[1]) Heinze, Xenokrates S. 96 ff. Auch auf Pythagoras berief er sich; Schmekel a. a. O. S. 382.

vor. Die Erhabenheit der Vernunft über alles sinnliche Dasein soll unbedingt bewahrt bleiben, und die Gliederung der Tugenden in die, welche der Vernunft als solcher zukommen und die aus dem Gehorsam der niederen Seelenteile gegen die Vernunft entspringen, ist aus dem gleichen Grunde im platonisch-aristotelischen Geiste gehalten. So leuchtet in der Seelenlehre, wenn auch noch ganz ins Mythologische gewandt, der ursprüngliche Idealismus der ethischen Philosophie am deutlichsten hindurch; hier konnte eine spätere Zeit anknüpfen, wenn sie bemüht war, der ganz in die Niederungen des Sinnlichen verschlagenen Seele eine höhere Bestimmung und einen ursprünglichen Wert zurückzuerobern.

Nicht als eine Wahrheit, die aus einer Einsicht in den Grund der Welt unmittelbar das Wesen des Seienden ausspricht, behandelt der Eklektizismus die Philosophie, sondern als eine Summe von einzelnen Meinungen, die an den Tatsachen der Wirklichkeit oder den Regeln der Logik gemessen sich einzeln als richtig oder falsch erweisen müssen. Wie er selbst in geistvollen Abhandlungen, Reden und Sprüchen Teile der Wirklichkeit in eine interessante und gerade durch den Wechsel des Standpunkts fesselnde Beleuchtung zu rücken verstand, so war ihm auch der Sinn für die innere Einheit der philosophischen Systeme verloren gegangen und er erblickte in ihnen nur subjektive Ansichten der einzelnen Denker über diese und jene Frage. Dies war die Form, in der auf dem Gebiete der Philosophie die überall hervortretende Scheidung zwischen dem als äußere Geistesmacht Gegebenen und dem innerlich Erlebten zur Geltung kam. Da diese Zeit die Philosophie als einen fertigen Besitz überkam, an den sie von außen herantrat, um dies oder jenes an ihm zu modeln, blieb ihr der Zugang zu ihren Tiefen verschlossen, in denen sie mit dem Leben selber unmittelbar eins war; auch sie wurde nur als ein objektiv gegebener Inhalt des geistigen Lebens angesehen, an dem das Subjekt sich betätigen und seinen rastlosen Drang nach neuen Eindrücken befriedigen könnte. Damit sinkt sie auf die Stufe eines subjektiven Erlebnisses herab, das öfter kaum mehr als eine rasch verfliegende Stimmung bedeutet.

Dies Verhältnis wird von einer philosophischen Gedankenrichtung in den Mittelpunkt ihrer Reflexion gerückt, die sich damit zugleich

über diese Stufe erhebt, indem sie sie zum Gegenstande der Betrachtung wählt. Eine Zeit, der das Philosophieren nur noch als ein subjektiver Gedankenverlauf erschien, mußte mit Notwendigkeit einem Psychologismus zutreiben, welcher diese Abhängigkeit aller Denkinhalte von dem subjektiven Bewußtsein als entscheidenden Faktor in ihrer Beurteilung ansah und daher zu der Behauptung gelangte, daß alle Erkenntnis nicht über den Umkreis des Bewußtseins hinausführe und also keine absolute Bedeutung beanspruchen könne. Psychologismus und Relativismus sind die notwendigen Begleiterscheinungen des Eklektizismus, die nur in das begriffliche Bewußtsein heben, was dort in der Wirklichkeit des Philosophierens gegeben ist. In dem auf mannigfachen Linien die Zeit durchziehenden Skeptizismus sind beide Betrachtungsweisen miteinander vereinigt. Weil aber diese Richtung den von dem Eklektizismus unbewußt eingenommenen Standpunkt zum Gegenstand der Betrachtung nimmt, erhebt sie sich als einzige über ihn, sie allein tritt wiederum aus dem Strome der Zeit heraus, in dem alle andern dahintreiben, um seine Richtung und seine Grenzen zu ermessen, sie allein gewinnt eine Position über dem geistigen Leben der Zeit, als dessen Faktoren nur alle anderen Erscheinungen der Philosophie gelten dürfen, und vermag von hier aus das Wesen der Zeit zu deuten. So gewiß daher der Eklektizismus als Bewahrer des alten philosophischen Gutes wie als Sammler manches neuen für die Zukunft der Philosophie seine Bedeutung hatte, die Philosophie selbst besaß in ihm keine Heimatsrechte, nicht in seinen dürren Landen floß der lebendige Strom philosophischen Denkens. Ihn schützte, so sehr er eingeengt und in seinem Laufe gehemmt sein mochte, einzig die Skepsis vor völligem Versiegen, nur ihr ist es zu verdanken, daß in dieser Zeit, die so viel totes Kapital an philosophischem Wissen in ihren Schränken bewahrte, auch der Unternehmergeist der Philosophie nicht ganz erstarb. Wenn daher unter den philosophischen Namen der Zeit öfter die zuvor behandelten Stoiker in den Vordergrund gerückt werden, so ist demgegenüber aufs stärkste zu betonen, daß für die Philosophie nur einer ernsthaft in Betracht kommt, der des Karneades.

Gewiß kann auch diese Richtung den Charakter ihrer Zeit nicht verleugnen, das Epigonentum hat sie nicht abzuschütteln vermocht und das allgemeine Gerüst ihrer Gedanken überliefert erhalten. Was die

Sophisten aus der Philosophie Heraklits an skeptischen Ideen entwickelt, was dem die Megariker hinzugefügt hatten und was schließlich in der Schule des Pyrrho und Timon zum Abschluß gebracht war, das stand in so fertiger Vollendung da, daß auch hier nur einzelnes zu ergänzen schien, nicht das Problem von Grund aus neu aufgerollt zu werden brauchte. Daher ist es bezeichnend, daß die skeptische Schule in Elis selbst keine größere Lebenskraft bewährte; von Anfang an auf einen relativ engen Gedankenkreis eingeschlossen, vermochte sie bald keine größere Anziehungskraft auszuüben und scheint bald nach Timon erloschen, um erst im letzten Jahrhundert v. Chr. in Alexandria eine Erneuerung zu erfahren. Damals wurde Aenesidem ihr Hauptvertreter, der die pyrrhonische Lehre mit systematischer Vollständigkeit in alle Teile entwickelte, aber ohne ihr inhaltlich wesentlich Neues hinzuzufügen. Dagegen wird die Akademie, getreu ihrer alten Tradition, die jedem realistischen Dogmatismus abgeneigt war, der Hauptsitz der Skepsis in der hellenistischen Zeit. Sie allein unter allen Schulen bewährt eine innere Lebenskraft, daß sie es wagt, da die Zeit es fordert, die Lehrinhalte der platonischen Philosophie entschlossen abzustoßen und sich lediglich auf ihre skeptische Grundlage zurückzieht, die dem Idealismus gegenüber aller dogmatischen Metaphysik den Boden bereiten sollte. Sie allein schleppt nicht in einem müden Festhalten an dem Überkommenen die platonischen Lehren mit, sondern erhält sich die innere Freiheit und Lebendigkeit, aus eigener Wahl und eigenem Drang, wie er ihr aus der Gegenwart zuwächst, sich ihrer zu bedienen und sie neu zu gestalten. Seit Platos Tode hatte die akademische Lehre keinen tieferen Wandel durchgemacht, die Philosophie seines Alters in erster Linie wurde bewahrt und im einzelnen ausgeführt. Xenokrates Nachfolger Polemon, neben dem Krantor besonders hervorragte, haben trotz mancher interessanter Aufstellungen doch die Philosophie im ganzen nicht umzugestalten unternommen. Das wurde erst mit Arkesilaus anders, der zu Pitane in Äolien geboren[1]), frühzeitig nach Athen kam, dort zuerst unter Theophrast studierte, aber bald durch Krantor ganz der Akademie gewonnen wurde. Daneben hat er sich sicherlich ausführ-

[1]) etwa im Jahre 315. Über ihn wie über Karneades vgl. jetzt besonders Goedeckemeyer, Die Geschichte des griechischen Skeptizismus, 1905, S. 30 ff.

lich mit den Lehren der Skeptiker und Megariker beschäftigt, und so war es im wesentlichen die Philosophie Pyrrhos, die er in der Akademie vertrat, deren Leiter er bis zu seinem Tode blieb [1]). Mochte er sich, um seine Zugehörigkeit zur Akademie zu rechtfertigen, darauf berufen, daß die Elemente der skeptischen Theorie bereits von Sokrates und Plato, von Parmenides und Heraklit vorweggenommen seien [2]), gewiß ist, daß seine Lehre sich von der pyrrhonischen in nichts Wesentlichem unterschied. Neu ist nur, daß er sie mehr noch wie die Skeptiker selbst zu einer Angriffswaffe gegen die dogmatische Philosophie, zumal gegen die stoische, ausgestaltete. Die Lehre von dem Kriterium der Wahrheit, das die Stoiker in der adäquaten Vorstellung fanden, machte er zum Gegenstand seiner Angriffe, indem er die Möglichkeit leugnete, eine solche Vorstellung zu finden. Dabei dachte er den skeptischen Standpunkt so völlig zu Ende, daß er selbst jenen Rest von Dogmatismus, welcher der pyrrhonischen Schule als rechtes Erbteil ihres Jahrhunderts anhaftete, das auf dogmatischen Abschluß alles Wissens ausging, abstreifte und die skeptische Theorie selbst als keine gewisse mehr hinstellen wollte [3]). Schon er leitete dabei aus dem Widerspruch der Systeme, für die sich alle einleuchtende Gründe anführen ließen, die Notwendigkeit jeder Enthaltung des Urteils ab. In dem praktischen Leben wollte er die vernünftige Wahrscheinlichkeit als genügenden Maßstab des Handelns gelten lassen, ging also insofern über Pyrrho hinaus, daß er nicht mehr einfach das Herkommen als Kriterium des Rechten ansah. Für diese Ansichten wirkte Arkesilaus als glänzender Redner und wußte aus allen Ländern die Schüler anzuziehen, so daß von der Akademie ein breiter Strom skeptischen Denkens in das allgemeine Geistesleben hinausflutete. Diese Blüte der Akademie dauerte unter seinen Schülern und Nachfolgern fort, ohne daß diese die Lehre ihres Meisters wesentlich weitergebildet hätten.

Erst der etwa um ein Jahrhundert jüngere Karneades führte dem akademischen Denken neue Ideen zu, in ihm erhebt sich diese Gedankenentwicklung zu ihrem Gipfel. Geboren in Kyrene [4]), wurde er

---

[1]) etwa im Jahre 240.

[2]) Plutarch, adversus Coloten 26, p. 1121 F.

[3]) Cicero, Academica I 12, 45.

[4]) im Jahre 213.

in Athen Mitglied der Akademie, hörte aber zugleich bei den Stoikern und suchte sich überhaupt einen Überblick über alle Systeme zu verschaffen. An seiner eigenen Geschichte schult sich jetzt das philosophische Denken. Als Vorsteher der Akademie, deren Glanz er durch seinen Scharfsinn, wie seine hervorragende Beredsamkeit aufrecht zu erhalten verstand, nahm er im Jahre 156 an der Gesandtschaft nach Rom teil. Bei seinem Tode [1]) hinterließ er keine Schriften, wie er denn die skeptische Art, nur die Gründe für und wider hin und her zu wenden, aber selbst zu keinem Schluß zu kommen, soweit getrieben haben soll, daß seine Schüler selbst seine eigene Meinung nicht recht zu kennen behaupteten [2]). Erst sein Schüler Klitomachus suchte seine Lehre schriftlich zu fixieren, Karneades selbst wußte mehr rednerisch als wissenschaftlich für seine Ansichten zu wirken. Er scheint sich dabei oft ganz an die Seite jener Männer zu stellen, denen die Philosophie nur ein Mittel war, ihren eigenen Geist in der funkelnden Beleuchtung einzelner Fragen glänzen zu lassen, wie ein Sophist soll er in Rom einen Tag für die Gerechtigkeit, den andern dagegen gesprochen haben. Daß die skeptische Theorie ein geeignetes Feld solch schwankender, aber darum desto interessanterer Erörterungen sein konnte, liegt auf der Hand. So geizte er niemals mit Worten und Gedanken, und es kam ihm offenbar mehr darauf an, durch die Fülle und den Glanz seiner Gründe ungescheut vor Widersprüchen zu wirken, als durch ihre logische Konsequenz; Klitomachus, zuerst ein heftiger Gegner aller Rhetorik, brachte seine Lehre auf einen sachlicheren Ausdruck. Aber eine so glänzende Manifestation des hellenistischen Geistes Karneades in dieser seiner souveränen Beherrschung von Inhalt und Form gewesen ist, ein rechter Zeuge jener geistreichen Art, die alle Schätze des Denkens in üppigen Feuerwerken verschwendete, er nennt auch jenen bohrenden Tiefsinn sein eigen, der aus der Einschränkung der philosophischen Energie auf einen geringen Umfang von Problemen überall entsteht. Er allein hat in dieser Zeit durch eine Reihe höchst fruchtbarer Gedanken die Philosophie wahrhaft vorwärts zu bewegen vermocht, wenn wir sie uns auch aus einer dichten Hecke leerer Gedankenblüten hervorsuchen müssen.

---

1) im Jahre 129.

2) Cicero, Academica II 45, 139.

An positiven Leistungen ist besonders wichtig, daß er die Lehre von der Wahrscheinlichkeit zu einer umfassenden Theorie ausgestaltete. Auf das Wahrscheinliche, die Welt der Meinung oder des empirischen Wissens hatte ja von früh an die Skepsis die Erkenntnis eingeschränkt, aber Karneades unternimmt es zuerst, diese empirische Erkenntnis zu begründen und ihre Grenzen zu bestimmen, der erste Versuch einer empiristischen Erkenntnislehre, die unter der psychologistischen Voraussetzung, daß alles Wissen auf das Subjekt eingeschlossen bleibe, doch zu einer positiven Bestimmung ihrer relativen Wahrheit vorzudringen versucht. Viel wichtiger aber ist die negative Seite, die innere Auflösung jeder dogmatischen Position; hier ging Karneades über all seine Vorgänger hinaus, indem er nicht mehr bloß diese oder jene Lehre bestritt, sondern grundsätzlich alle möglichen Lösungen des philosophischen Problems vor den skeptischen Richterstuhl zog. Sowohl den Weg, auf dem eine Erkenntnis gewonnen werden könne, wie ihre Inhalte hat er in diesem Sinne kritisiert. Dort wiederholt er zunächst einfach die alten Angriffe gegen die Sinne, deren Wahrnehmungen relative sind, wie gegen das Denken, dessen Urteile sich widersprechen; tiefer dringt ein Angriff, den Karneades zuerst gegen den Syllogismus gerichtet zu haben scheint. In der logischen Funktion sah die Zeit ja den Hebel, der die Erkenntnisinhalte zu ordnen vermöchte; Karneades zeigt, daß ihm der Ansatzpunkt mangelt, denn jeder Schluß geht von einer Voraussetzung aus, die ihrerseits wieder bewiesen werden müßte, und so fort; er führt also in der Tat nicht über willkürliche und unbeweisbare Behauptungen hinaus[1]). Kein Gedanke trifft so scharf wie dieser den allem logizistischen Denken eigenen Relativismus, wie er so recht in der eklektischen Philosophie der Zeit lebte; die Gewißheit des logischen Denkens ist untergraben und damit negativ eine Rückkehr zur Dialektik ermöglicht, die der Vermittlung durch den Syllogismus nicht bedarf, weil sie das unmittelbar Gewisse ausspricht. Unter der Kritik der dogmatischen Inhalte aber leuchtet die Negierung des stoischen Gottesbegriffs weitaus hervor; in ihr schließen sich prinzipiell alle anderen Erörterungen zusammen, weil hier unter der Hülle des religiösen Begriffs der Begriff des Absoluten überhaupt zur Debatte steht. Ihn zu bestimmen, ist

[1]) Sextus Empiricus adv. math. VIII 347. 367 ff.

von vornherein unmöglich, da jede Bestimmung eine Beschränkung einschließt und also das Absolute dieses seines Charakters entkleiden würde. Dies ist der allgemeine Gedanke, der Karneades Behauptung zugrunde liegt, dem Göttlichen dürften auch die höchsten Prädikate, Vernunft und Tugend, nicht zugeschrieben werden, denn die Vernunft schreitet vom Unbekannten zum Bekannten fort, setzt jenes also voraus, die Tugend betätigt sich nur in der Überwindung des Schlechten, jeder intellektuelle oder moralische Mangel aber muß von dem Absoluten entfernt gedacht werden [1]). So ist das Absolute für menschliche Begriffe überhaupt nicht zu fassen, in dieser Lehre vollendet sich das Denken einer Zeit, die verloren in die Mannigfaltigkeit des Empirischen, an dessen Wechsel ihr Geist seinen einzigen Inhalt besitzt, zu dem Grunde des Seins ihren Blick nicht mehr zu erheben wagt. Sie ist aus der Sphäre verschlagen, da jenseits aller Schwankungen des Empirischen das Ewige und Notwendige thront und sieht ihr Leben in einen unaufhaltsamen Fluß hineingerissen, da jeder Augenblick den vorangehenden vernichtet.

Eine abgeschlossene skeptische Theorie haben auch diese bedeutendsten Denker der Zeit nicht zu liefern vermocht; auch ihre Spekulation ist gedrückt durch die Überfülle des Wissens um Philosophie, das ihre Zeit besitzt, so daß sie sich nicht völlig frei zu entfalten vermag. Auch hier begegnet uns jene für den Eklektizismus so bezeichnende bunte Fülle von Meinungen und Gründen, die sich häufig negieren, häufig durch ihre Schwäche die mit ihnen verbundenen stärkeren kompromittieren. Kein Wunder, daß eine so wenig in den Tiefen der Spekulation befestigte Lehre dem Ansturm des eklektischen Wesens nicht lange standzuhalten vermochte; bereits die unmittelbaren Nachfolger des Klitomachus mußten ihm ihren Tribut entrichten. Zunächst freilich suchte Philo, der zu Larissa in Thessalien geboren [2]), erst dort und später in Athen der Akademie angehörte, deren Leitung er nach Klitomachus Tode übernahm [3]), an der überkommenen Skepsis festzuhalten. Scheint aber schon er nebenher auch bei den Stoikern Unterricht genommen zu haben, so geriet sein Schüler Antiochus aus Askalon völlig unter deren Einfluß, obwohl

[1]) Cicero, de natura deorum III 15, 38 f.
[2]) etwa im Jahre 160. Vgl. über ihn Goedeckemeyer, a. a. O. S. 103 ff.
[3]) im Jahre 110.

auch er sich zunächst ganz der akademischen Skepsis hingegeben hatte [1]). Es kam zu einem heftigen literarischen Streite zwischen Lehrer und Schüler, der auch jenen zu bedenklichen Konzessionen an den Eklektizismus führte. Er war infolge des mithridatischen Krieges nach Rom übergesiedelt, wo er gestorben zu sein scheint; Antiochus, der inzwischen in Alexandria gelebt hatte, folgte ihm im Lehramte, womit der Eklektizismus seinen offiziellen Einzug auch in die Akademie hielt. Beide hatten mannigfache Beziehungen zu den Römern, von denen nicht wenige ihren Unterricht empfingen, unter ihnen der größte Vermittler griechischer Bildung an die Römer, Cicero.

So wenig diese Männer in ihrem Schwanken zwischen Eklektizismus und Skepsis aus dem allgemeinen Rahmen des Zeitbewußtseins heraustreten, einige Gedankengänge erfordern in ihrer Debatte doch ein tieferes Interesse, weil in ihnen die künftige Wendung des philosophischen Denkens zu einer neuen Position am deutlichsten schon vorbereitet ist. Die Skepsis sprach nur aus, was in der Philosophie der Zeit verwirklicht war, sie hat die Probleme der Zeit zu Ende gedacht, nur natürlich, daß sie, sobald sie das Bedürfnis empfand, über die bloße Negation hinauszugehen, dem künftigen Standpunkt am nächsten kommen mußte. Auch hier erweist die Schule Platos darin ihre innere Lebendigkeit, daß in dem akademischen Denken am stärksten die ursprüngliche Unruhe der philosophischen Art fortwirkte, die der bloßen Negation ebenso feind ist wie dem satten Dogmatismus, der keine Mühe mehr nötig zu haben glaubt, weil er alle Wahrheit schon ergriffen habe. Und so setzt sich diese Schule, deren Meister dereinst die sophistische Skepsis durch Entdeckung der Idee und ihrer Wahrheit überwunden hatte, die Aufgabe, über den rein negativen Skeptizismus zu einer neuen Position fortzuschreiten. Der Standpunkt, den sie dabei fand, Antiochus die eklektisch verstandene Stoa, Philo einen halben Platonismus, ist wohl für die allgemeine Zeitströmung bezeichnend, welche diese beiden Gedankenrichtungen in den Vordergrund trieb, irgendeinen originalen Wert aber kann diese Stellungnahme nicht beanspruchen; die Bedeutung dieser Denker liegt vielmehr einzig in dem Wege begründet, auf dem

[1]) Daß diese Einflüsse von der eklektischen mittleren Stoa ausgingen, betont mit Recht Schmekel, die Philosophie der mittleren Stoa S. 390ff.

sie aus den Fesseln der Skepsis sich zu lösen und auf einem neuen Boden Fuß zu fassen versuchten.

Zur Überwindung der Skepsis mußte vor allem die von Antiochus mit vollem Bewußtsein ergriffene Einsicht dienen, daß der Zweifel in seine Konsequenzen verfolgt die Persönlichkeit vernichte, da er nicht nur kein Erkennen, sondern auch kein Handeln mehr zulasse[1]). Wollten sich die Skeptiker hierfür mit einem empirischen und also unsicheren Wissen begnügen, so weist er in einem freilich noch verhüllten Rückgang auf den echten Idealismus darauf hin, daß das Wahrscheinliche zu seiner Bestimmung bereits die Idee des Wahren voraussetze[2]). Damit wird gewiß die Wahrheit wieder als ein positiv in aller Skepsis lebendiges Moment erfaßt, dieser Idee aber einen wirklichen Inhalt zu geben, will noch nicht gelingen. Wohl sucht Philo nach einem unmittelbar Gewissen, auf dem alle andere Erkenntnis sich aufbauen könnte, aber wenn er es in der Augenscheinlichkeit der Vorstellung findet, so schließt er sich nur wieder dem Empirismus der Zeit an[3]). Wichtiger ist sein entschiedener Rückgang auf die ethischen Probleme, durch die er den rein theoretischen Zersetzungen der Skepsis einen positiven Inhalt zuzuführen sucht, und wenn er dabei auch meist in der skeptischen Erörterung nach zwei Seiten haften bleibt, daß die sittliche Forderung der ursprüngliche Grund aller Gewißheit und damit aller Spekulation sei, diesem idealistischen Gedanken waren doch die Wege bereitet. Und auch der qualitative Inhalt einer neuen Philosophie beginnt wenn auch nur noch in schattenhaften Umrissen hervorzuleuchten. Ganz darf die philosophische Arbeit der Zeit nicht verloren gehen; führt die Skepsis zur Besinnung auf den ursprünglichen Grund der Philosophie, der Eklektizismus soll seinen Beitrag zur Errichtung ihres neuen Gebäudes leisten. Eine Zeit, die alle Systeme in gleicher Weise ihr eigen genannt hat, kann auf diesen Reichtum nicht wieder verzichten; sie kann sich nicht mehr an der einseitigen Betonung eines Standpunkts genügen lassen. So darf der Eklektizismus nur überwunden werden, indem seine relative Berechtigung anerkannt und er auf sein Prinzip zurückgeführt wird. Die Gleichberechtigung aller Systeme soll nicht mehr bloß für dieses und

---

1) Cicero, Academica II 7, 22 ff. 14, 43 f.

2) ebd. II 11, 33.

3) Vgl. Schmekel a. a. O. S. 387 ff.

jenes und in äußerlichen Einzelansichten behauptet werden, vielmehr ist die innere Identität aller Systeme anzuerkennen, indem man über ihre äußerlichen Bestimmungen zu dem Grunde ihres Wesens vordringt. Diesen Schritt hat prinzipiell Antiochus getan, so wenig es ihm gelingt, die notwendigen Konsequenzen aus ihm zu ziehen[1]). Was aller Eklektizismus unausgesprochen voraussetzte, das ist hier ins philosophische Bewußtsein gehoben, damit aber zugleich eine Möglichkeit zu einer neuen, Eklektizismus wie Skepsis überwindenden Position geschaffen.

Der Skeptizismus hatte mit der vollen Vernichtung der Persönlichkeit geendet, in ihm war damit die ethische Tendenz zu ihrem Ende gelangt, indem sie sich selbst verneinte[2]); so mußte auch der Skepsis die Aufgabe zufallen, dem Leben und Denken einen neuen Inhalt zu gewinnen. Es ist die Bedeutung der Entwicklung des akademischen Denkens im Hellenismus, daß es an die letzten Ausläufer der großen Systeme anknüpft, um deren Ideen zu den Grundlagen des künftigen Denkens hinüberzuführen, die selbst zu legen ihm freilich noch nicht vergönnt war. Als die bedeutsamste Tatsache im philosophischen Leben der Zeit erschien das historische Verhältnis zur Philosophie der Vergangenheit, das diese als ein objektiv Gewußtes der Zukunft bewahrte; sie beherrscht am weitesten die Beschäftigung mit der Philosophie, alle originalen Bestrebungen erscheinen neben ihr nur wie geringfügige Modifikationen an dem festen Bestande der philosophischen Tradition. Wir sahen zuvor, wie dies Verhältnis, welches die Philosophie zu einer objektiven Macht hypostasierte und das Wissen um Philosophie diese selbst verdrängen ließ, zur innerlichen Auflösung des philosophierenden Bewußtseins führte, so daß es keine feste und im Tiefsten begründete Stellung zur Wirklichkeit mehr zu finden vermochte. Jetzt muß darauf hingewiesen werden, in welcher Richtung dies der Philosophie so verderbliche Verhalten durch sich selbst überwunden werden konnte. In der Philosophie war durch jene Trennung des äußerlich Gewußten von dem innerlich Erlebten nur erneut zum Ausdruck gekommen, was überhaupt den Charakter der Zeit bestimmte; das Wissen und die Vernunft hatte sich in objektiven Zweckzusammenhängen niedergeschlagen, die dem Be-

[1]) Die Belege s. bei Zeller, Philosophie der Griechen III 1[4], S. 623 f.

[2]) Vgl. oben S. 310 f.

wußtsein als ein Äußeres und Fremdes gegenübertraten und es ganz seiner subjektiven Willkür überließen. Diese Spaltung des geistigen Lebens in eine objektive und subjektive Sphäre, die innerlich keine Beziehung mehr zueinander besitzen, sollte in der Philosophie aufgehoben werden, und hier steigen bereits die ersten Gipfel des neuen Landes über den Horizont. Der Geist hatte in jener wissenschaftlichen Behandlung seiner eigenen Produkte als objektiv gegebener im Grunde bereits eine neue Position erreicht, auf die er sich nur zu besinnen brauchte, um sie ganz und mit vollem Bewußtsein zu ergreifen. Er hatte sich seinem eigenen Leben zugewandt, um seine eigene Entwicklung ins Bewußtsein zu erheben; er hatte jene Rückwendung auf sich selbst bereits vollzogen, die noch ein Aristoteles wesentlich der Gottheit vorbehalten wollte, und damit die Fähigkeit des Bewußtseins entdeckt, das eigene Sein sich zum Gegenstand zu nehmen. Die Reflexion des Bewußtseins auf sich selbst überbrückt den Gegensatz, der das Denken der Zeit zerklüftet; damit findet der Geist in den objektiven Gestaltungen des Lebens, die ihm bisher als fremde erschienen, sich selber wieder, er ergreift in ihnen keine äußeren Mächte mehr, sondern sein eigenstes Sein. Was in der Wissenschaft von der Philosophie bereits gegeben war, die Beschäftigung des Geistes mit sich selbst, das brauchte nur methodisch entwickelt und auf seine Prinzipien zurückgeführt zu werden, um den neuen Standpunkt zu finden; der absolute Geist hebt den Gegensatz des objektiven und subjektiven in einer höheren Einheit auf, indem der subjektive Geist in den Gestaltungen des objektiven sein eigenes Schicksal erlebt. Die Möglichkeit einer Philosophie des Geistes, die alle Ausprägungen des philosophischen Gedankens bewahrt, indem sie ihre innere Einheit erkennt, leuchtet in der Ferne empor.

Siebzehntes Kapitel.

Das römische Reich bis zum Ausgang der Antonine.

1. Die Weltherrschaft.

Der antike Staat kennt keine Grenzen, an denen er ein natürliches Ende findet, blieb ihm doch der nationale Gedanke, der Land und Volk zu einer untrennbaren Einheit verknüpft und daher auch andere Völkerschaften in ihren Gebieten als gleichberechtigt anerkennt, wesentlich fremd. Den unbedingten Glauben an die eigene Superiorität besaßen nicht bloß die Griechen, sondern jede Nation betrachtete alle andern prinzipiell nur als Mittel zur Erweiterung der eigenen Macht. Da die wirtschaftlichen Grundlagen des politischen Lebens in der Hauptsache agrarische blieben, Industrie und Handel sich nur als Notbehelf oder als reiner Luxus entwickelten, mußte bei der starken Vermehrung der Bevölkerung ein unersättlicher Landhunger erwachen, der jedes Volk dahin trieb, seine Grenzen auszudehnen, soweit seine Macht nur reichte. Der Kampf um die Weltherrschaft bezeichnet so den tiefsten Sinn der gesamten politischen Entwicklung der Antike. Seit Jahrhunderten hatten die Völker des Orients mit wechselndem Glück um diese Krone gerungen, wohl möglich, daß sie ihnen schon in der Frühzeit ihrer Geschichte von den Griechen streitig gemacht wurde, deren Kultur ihre Einflüsse weit nach dem Osten und Westen hin erstreckte. In der Idee jedenfalls hatten die Hellenen dauernd, seit sie sich ihrer Eigenart allem barbarischen Wesen gegenüber bewußt geworden waren, die Herrschaft der Welt für sich in Anspruch genommen, und Alexander verwirklichte nur, was längst der Gedanke ergriffen hatte. Aber trotz dieser gewaltigen Expansion des griechischen Reiches geben die Orientalen, und zumal die lebenskräftigsten unter ihnen, die semitischen Stämme, ihre Herrschaftsansprüche nicht

auf. Waren sie im Osten zunächst zum Schweigen gebracht, im Westen griffen sie umso entschiedener um sich; Karthago, die phönizische Handelsstadt, wußte hier ein weites Reich an sich zu bringen, das die afrikanische Küste mit Sizilien, Sardinien und Spanien verband und wie keine andere Macht den Bestand des Griechentums in diesen Gegenden gefährdete.

Aber keines dieser Völker sollte sich auf dem Throne der Welt dauernd behaupten, denn kaum erfreuten sie sich ihres Besitzes, da erstand ihnen ein neuer Konkurrent, der sie in kurzer Zeit völlig überflügelte. Welche Gründe es waren, die die Welt nicht dem Zepter der Griechen oder Semiten, sondern dem Roms unterwarf, darüber kann kaum ein Zweifel bestehen. Die Orientalen waren zu frühzeitig in ein üppiges Leben des Genusses hineingezogen, das ihnen ihr weiter Länderbesitz oder ihr im Handel erworbener Reichtum ermöglichte und neben dem ein exaltierter Kultus nur geeignet war, gleichfalls die Energie ihres Wollens zu lähmen, als daß sie fähig gewesen wären, ihre Herrschaftsansprüche weiter als über in sich zersplitterte Völker niederer Rasse aufrecht zu erhalten. Wo ihnen eine innerlich gefestigte Kultur oder ein sicherer militärischer Wille entgegentrat, da vermochten sie, die längst verlernt hatten, mit eigener Kraft für sich einzustehen und sich auf ihr Geld und ihre Söldner verließen, auf die Dauer nichts auszurichten. Näher standen sicherlich die Griechen der höchsten Stelle, auf die das politische Leben der Antike ein Volk mit Notwendigkeit hindrängte. Sie hatten eine Kultur entwickelt, mit der keine andere sich messen konnte und die ihre Bestimmung, der Welt eine einheitliche Bildung zu vermitteln, bereits erwiesen hatte, und sie bargen in sich eine militärische Kraft, die in manchen ihrer Glieder wohl schon ermattet sein mochte, aber großen Aufgaben gegenüber doch stets in erneuter Frische hervortrat. Und doch lassen sich die Gründe, die ihnen den schon fast errungenen Lorbeer schließlich wieder entrissen, bis in ihre ursprünglichen Eigenschaften und ihre frühesten Entwicklungen zurückverfolgen. Die junge Leidenschaft, die sie dereinst in die Länder des Mittelmeers vorgetrieben hatte und sie sich ausbreiten hieß, soweit ihr Schwert ihnen Bahn brach, hatte sie in ein landschaftlich mannigfach beschränktes, aber unendlich reich gegliedertes Gebiet geführt. Da fand ihr Machtdrang sich überall gehemmt, und früh mußten sie auf künstliche Mittel sinnen, ihren Platz an der Sonne zu

behaupten, da ihr Land, eng und eher ärmlich wie es war, ihnen keinen größeren Gewinn versprach. So entwickeln sie sich rascher als es ihnen wohl dienlich war zu Handels- und Seemächten, denen eine breite und feste agrarische Grundlage fast überall mangelte. Sie entfalten einen Reichtum von Stammesindividualitäten, die sich feindlich voneinander absondern, wie die unendliche Gliederung des Landes sie streng abgegrenzten Landschaften zuweist. So hat der Bau des Weltreiches, den die Griechen errichten, von vornherein keinen festen Grund, er steht auf wenigen in sich selbst schon gespaltenen Pfeilern, die ihn nur solange zu tragen vermochten, als kein ernsthafter Sturm seinen Bestand auf die Probe stellte. Das Reich Alexanders zerfiel, weil das Erbübel griechischer Art, der Individualismus, der jede Bindung verschmähte, es nicht bestehen ließ, und die hellenistischen Reiche des Orients standen nun gar in der Luft, da ihnen die Fäden, die sie mit dem heimischen Griechentum verknüpften, unterbunden waren; es waren reine Fremdherrschaften, die auf keinen fest in sich konsolidierten Heimatstaat sich stützen konnten. Aber diese geographischen Verhältnisse waren es nicht allein, welche die Griechen zu Weltherrschern untauglich machten. Jene eigentümliche Beschränktheit ihres Landes, das doch dem Beschauer einen solchen Reichtum der Gestaltungen bot, hatte von frühe an eine reiche Intelligenz, die allen Bedingungen sich anzuschmiegen verstand, aus ihrer Leidenschaft hervorwachsen lassen [1]). Im äußeren Wirken vielfach gehemmt, hatte sich der Grieche frühe schon der bloßen Betrachtung des Wirklichen zugewandt, eine unersättliche Neugier, die alles schauen und verstehen wollte, hatte sich frühe in ihm entzündet. Sie lenkte den ursprünglichen Drang der Leidenschaft mannigfach ab, schwächte ihn durch diese Brechung auf einen reicheren Lebensinhalt und machte ihn unfähig, das Leben nach eigenem Willen sich zu gestalten. Die Welt zu schauen oder zu begreifen, dünkte den Griechen ebenso begehrenswert, als sie zu besitzen. Das hat sie zu dem Volke der Dichter und Denker gemacht, aber die Energie, die Kunst und Philosophie zum Leben weckte, ging ihrem Handeln verloren und hemmte sie dort, wo nur dem unbedingten Wollen der Sieg gewiß ist.

---

[1]) Vgl. Bd. I, S. 9 ff.

Unbestritten blieb fortan die Herrschaft der Griechen nur im Reiche des Geistes. Seit Jahrhunderten hatte sie sich durch Kaufleute und Künstler über alle Küsten des mittelländischen Meeres verbreitet, und seit sie an den großen hellenistischen Reichen eine äußere Stütze empfing, drang die griechische Bildung umso tiefer in die weitesten Bevölkerungskreise ein. Der die Welt umspannende griechische Geist war eine Realität, die damals schon jeder anerkennen mußte, kein Regiment hätte sich auf die Dauer die Welt unterwerfen können, das nicht in diesem Sinne das Griechentum in sich aufgenommen hätte. Es bezeichnete nicht zuletzt eine Schranke der orientalischen Völker, an der auch ihre politischen Herrschaftsansprüche scheitern mußten, daß sie in ihrer eigenen Kultur schon zu alt und müde geworden, verweichlicht in einer Üppigkeit, neben der höhere geistige Ziele nicht aufkamen, die griechische Bildung nicht mehr zu rezipieren vermochten. Nur Einzelne traten in die hellenistische Bildungsgemeinschaft hinüber, gingen damit aber ihrem eigenen Volkstum mehr oder weniger verloren, um selber Griechen zu werden in dem Sinne, wie die Zeit den Begriff verstand [1]. Weltherrscher konnte nur ein Volk werden, das jung genug war, um sich den griechischen Geist wahrhaft innerlich anzueignen; da den Griechen selber das Zepter der Welt entsank, durfte es allein eine Nation aufnehmen, die sich als Erbe der Griechen auch im Geistigen betrachten konnte.

Als späteste Anwärter auf den Thron der Welt traten die Römer auf, aber sie sollten rasch ihre Konkurrenten überflügeln. Recht im Herzen der Länder des mittelländischen Meeres seßhaft, war ihre Bedeutung bis zum Ausgang des vierten Jahrhunderts kaum mehr als eine lokale. In beständigen, mit wechselndem Glück geführten Kämpfen gegen ihre Nachbarn hatten sie langsam ihr Gebiet erweitert, den Einbruch der Gallier glücklich überstanden und waren etwa um die Zeit Alexanders die unbestrittenen Herren ihrer Landschaft Latium geworden. Mit der griechischen Welt kommen sie erst im folgenden Jahrhundert in nähere Berührung, da sie allmählich die Grenzen ihrer Herrschaft nach Süden vorrücken und gegen Tarent und den von ihm zu Hilfe gerufenen epirotischen König Pyrrhus einen siegreichen Krieg führen. Bis gegen die Mitte des Jahrhunderts ge-

---

[1]) Vgl. oben S. 14.

horchte ganz Italien, mit Ausnahme der Poebene, in der die Gallier saßen, der römischen Herrschaft, Rom war in die Reihe der Großmächte eingetreten. In der gleichen Zeit, da die hellenistischen Reiche sich innerlich aufzulösen begannen, hatten die Römer eine sichere in sich selbst geschlossene Grundlage ihrer Herrschaft gelegt. Und nun bedurfte es kaum mehr als eines Jahrhunderts, um sie im siegreichen Kampfe gegen beinahe sämtliche Großmächte der Erde den Besitz der Weltherrschaft erringen zu lassen. Zunächst fiel die Entscheidung gegen die Karthager im westlichen Mittelmeer. In zwei furchtbaren Kriegen[1]), in denen Rom mehr wie einmal am Rande der Vernichtung stand, blieb ihm der Sieg, der ihm den Besitz Siziliens, Sardiniens und der spanischen Küsten eintrug. Ein dritter Krieg ein halbes Jahrhundert später vernichtete Karthago völlig und machte die Römer zu Herren auch der afrikanischen Küste[2]). Inzwischen aber war die Entscheidung auch im Osten gefallen. Kaum war der Krieg gegen Hannibal beendet, da griffen die Römer zu Beginn des zweiten Jahrhunderts in die griechischen Verhältnisse ein und wußten durch geschickte Diplomatie, die sich die Uneinigkeit der hellenistischen Staaten zunutze machte, wie durch militärische Erfolge Makedonien und Griechenland sowie die Westküste Kleinasiens unter ihre Herrschaft zu bringen[3]). Damit war ihr dauernder Einfluß auf die großen Reiche in Syrien und Ägypten gesichert, mochten dort auch zunächst noch die griechischen Könige ein Scheindasein weiterführen, das erst im Laufe des folgenden Jahrhunderts durch eine wirkliche Herrschaft der Römer abgelöst wurde[4]). Gleichzeitig erweiterte sich das römische Reich auch nach Norden; Norditalien, sowie Südgallien wurde erworben, ein Besitz, den Caesar durch die Eroberung des gesamten Galliens ergänzte[5]).

Diesen beispiellosen Erfolg, der ihnen in kurzer Frist das Erbe zufallen ließ, das andere Völker für sie gespart hatten, verdankten die Römer nicht nur der Gunst der Zeiten, die sie in dem Augenblick um sich greifen ließ, da eine Müdigkeit den anderen die Energie des

---

[1]) in den Jahren 264—241 und 218—1.
[2]) im Jahre 146.
[3]) in den Jahren 146 und 133.
[4]) im Jahre 64 wird Syrien Provinz, im Jahre 31 Ägypten.
[5]) in den Jahren 58—51.

Handelns entwunden hatte, nicht nur der günstigen Lage ihres Landes, das im Mittelpunkte der damaligen Welt gelegen wie kein anderes alle übrigen zu beherrschen bestimmt schien. Gewiß war es von höchster Bedeutung, daß sie in einem Lande erwachsen, dessen natürliche Bedingungen seine Bewohner auf ein wesentlich agrarisches Leben hinwiesen, noch zu einer Zeit, da alle anderen Völker längst in eine maritime Entwicklung hineingezogen waren, ein fast ganz binnenländisches Dasein führten. Durch lange Jahrhunderte konnten sie sich auf den fruchtbaren Ebenen und Abhängen des italischen Landes ausbreiten, ohne ihr bäuerliches Leben aufzugeben und durch die Enge des Bodens wie die Griechen gezwungen zu sein, ihre Söhne über das Meer zu senden, das in Italiens Küsten weniger tief einschneidet und daher auch weniger verlockend seine Bewohner von dem sicheren Boden hinauslockt in Abenteuer und Gefahren. Dies war der Grund, daß den Römern bis in den Beginn des dritten Jahrhunderts, da sie allmählich ganz Italien besiedelt und zur Einheit zusammengeschlossen hatten, der feste bäuerische Sinn in seiner zähen Sicherheit des Wollens, das noch durch keinen größeren Reichtum des Bewußtseins abgelenkt wird, bewahrt blieb. Aber die Hauptsache war doch dieser Sinn selbst, der ihnen ursprünglich eignete und den sie sich auf lange hinaus erhielten, er gab ihnen eine allen anderen Völkern überlegene Kraft.

Den Griechen zersplitterte sich der ursprüngliche Drang der Leidenschaften in der Fülle der Gesichte, die das reiche und wechselvolle Leben ihnen zuführte, den Orientalen ermattete er in dem Genuß eines üppigen Daseins, die Römer allein bewahrten ihn sich rein und setzten ihn unmittelbar in die Energie des Wollens und Handelns um. Ihr Dasein bot ihnen nicht jene Fülle des Neuen und Gegensätzlichen, das sie zur bloßen Betrachtung der Dinge gereizt hätte, Arbeit und Kampf hießen die Mächte, zwischen denen sie ihr Leben behaupteten. Der Arbeit erschlossen sich im Lande genügend Quellen, als daß es sie zu neuen und fernen Ländern hinausgedrängt hätte; aber nur im Kampfe wider feindliche Nachbarn konnten sie den Boden gewinnen und behaupten, dessen sie zu ihrem Leben bedurften. So waren auf lange hinaus all ihre Interessen an das Praktische gefesselt, weder zum bloßen Genuß noch zum reinen Schauen des Lebens fanden sie Zeit und Muße. Auf Handeln und Schaffen war ihr Dasein gestellt;

was der praktischen Gestaltung des Lebens nicht zu dienen vermochte, mußte außerhalb ihres Weges bleiben. Die Phantasielosigkeit ihrer Sprache, die nur durch das sachliche Interesse bestimmt wird, ohne Gefühl oder Phantasie anregen zu wollen, ist oft bemerkt[1]). Ihre ursprüngliche Religion kennt nirgends die Fülle bunter Gestaltungen, in denen die griechische Mythologie schwelgte, einzig die für das praktische Leben wichtigen Mächte, wie sie in Haus, Hof und Feld waltend gedacht wurden, deren Wesen aber ganz in ihrem Wirken aufgeht, ohne darüber hinaus persönlicher ausgestaltet zu sein, empfingen ihre Verehrung[2]). Nur natürlich, daß ein solches Volk seine gesamte Energie der äußeren Formung des Lebens zuwandte und daher Staat und Recht seine größten Leistungen wurden, neben denen die Werte einer rein geistigen Kultur zurückbleiben mußten. In der schöpferischen Gestaltung des Lebens sah der Römer seinen einzigen Zweck; der Drang des Willens trieb ihn nach außen, daß er das Dasein nirgends als ein Gegebenes, dessen er sich genießend oder betrachtend bedienen könnte, anzuerkennen vermochte, sondern in ihm nur ein Objekt seiner Arbeit erblickte, das seiner gestaltenden Hand zur vollen Verwirklichung harre.

Diese Energie des Willens aber fand sich durch die natürlichen Lebensbedingungen des Volkes vor eine doppelte Aufgabe gestellt. Wenn die griechischen Stämme teils von frühe an in wilde Kriege hineingerissen wurden, die ihr Leben wohl reich und wechselvoll werden ließen, dafür ihrem Geist aber jede feste Geschlossenheit raubten, während andere in abgeschlossenen Landschaften die Kraft ihres Gefühls einzig den eng begrenzten Aufgaben ihres täglichen Lebens und ihrer Arbeit zuwandten und sich daher wohl die Sicherheit des Gefühls bewahrten, aber nur um den Preis einer gewissen Verarmung, dem Römer gewährte ein glückliches Geschick, diese Gegensätze miteinander zu vereinen und eine hohe Schwungkraft des Geistes zu entfalten, ohne seine Festigkeit einzubüßen. Wohl war ihr Leben anfangs dem der alten griechischen Stämme nicht unähnlich, in wilden Fehden, die mehr als einmal den Bestand des Volkes selbst in Frage stellten, trug es einen völlig kriegerischen Charakter; militärisch war

[1]) Vgl. z. B. O. Weise, Charakteristik der lateinischen Sprache S. 1 ff.
[2]) Wissowa, Religion und Kultus der Römer S. 20 ff.

die Gliederung des Volkes, bei dem Königtum war die Herrschaft, das die Funktionen des Feldherrn, Priesters und Richters in sich vereinigte und nicht erblich war, da die Nation nur den Tüchtigsten an ihrer Spitze brauchen konnte; der Senat, die Versammlung der Geschlechtsältesten stand dem König mit wesentlich nur beratenden Rechten zur Seite[1]. Ein hoher Individualismus geht durch alles Leben; ähnlich der griechischen ist die römische Sage, die uns ein typisches Bild dieser Zeiten festhält, erfüllt von hohen und trotzigen Gestalten, die im Kampf für Vaterland, Ehre und Recht ein wechselvolles Leben führen. Wilde Stürme wühlen auch im Innern den römischen Staat von Grund aus auf. Das schließlich in Absolutismus ausartende Königtum wird gestürzt und die Herrschaft kommt an die alteingesessenen patrizischen Geschlechter, gegen die sich aber alsbald eine Opposition der nicht berechtigten und wirtschaftlich gedrückten Plebejer erhebt. Sie erlangen einen beschränkten Zutritt zu den Magistraten und schaffen sich in dem Volkstribunat, dessen Funktion wesentlich der Verteidigung der Unterdrückten galt, eine eigene Waffe. Die erste schriftliche Fixierung der Gesetze fällt in die Zeit dieser Kämpfe[2]. Eigenwillige Persönlichkeiten werfen sich zu Schützern der Plebejer auf, und wir hören von manchem Versuch, gestützt von diesen sich im Kampfe gegen die Patrizier eine Tyrannis zu erwerben. Das Recht, dessen Anfänge in diese Zeit zurückgehen, weist überall auf die Kraft des persönlichen Wollens als seine ursprüngliche Quelle hin, neben dem wesentlich nur die militärische Disziplin als eine den Einzelnen bindende Gewalt anerkannt wird[3].

Diese Kämpfe reichen bis weit in das vierte Jahrhundert hinein, da Rom es bereits unternahm, sich zum Herren Italiens zu machen, denn sie vermochten dem Staate nicht die innere Festigkeit zu rauben, deren er zur Erfüllung seiner militärischen Aufgaben bedurfte. Lösten sie doch das Volk nicht von den agrarischen Grundlagen des Daseins los, darin völlig verschieden von der analogen Entwicklung der griechischen Frühzeit. Auf lange hinaus bot Italien Raum genug zu einer rein agrarischen Expansion, und so ent-

[1]) Mommsen, römisches Staatsrecht II 1^3, S. 8 ff.

[2]) Das Zwölftafelgesetz im Jahre 451.

[3]) Jhering, Geist des römischen Rechts I^4, 1878, S. 107 ff. und 245 ff.

wickelt sich hier nicht wie bei den Griechen so rasch aus dem seefahrenden Krieger der Kaufmann und Abenteurer, sondern Bauern folgen dem Heere nach, um das eroberte Land in Besitz zu nehmen, ja der Soldat selbst greift, kaum ist der Krieg beendet, zum Pfluge, um dem eben erstrittenen Boden seine Früchte abzugewinnen. So schaffen sich die Römer in Italien ein fest geschlossenes, in seiner Lebensart wesentlich agrarisch bestimmtes Reich, das ihnen die sichere Grundlage zur Eroberung der Weltherrschaft bieten mußte. Ein Bauernheer ist ihre Armee auf lange hinaus geblieben, das gab ihr jene feste Stoßkraft, dem die Söldnerheere ihrer Feinde auf die Dauer nirgends standzuhalten vermochten. Diese bäuerische Art ließ die Römer den alten und konservativen Sinn in allen Stürmen ihres Lebens doch nicht verlieren; die Verbindung einer oft fast verwegenen Kühnheit, mit der sie alles Neue ohne zu zaudern angriffen, und eines bedächtigen Sinnes, der das Alte soweit nur irgend möglich zu bewahren suchte, bezeichnet recht eigentlich den Charakter der Römer, sie bestimmte ihre Entwicklung. So wenig sie jemals zögerten, für neue Verhältnisse neue Formen zu schaffen, sie erhielten doch daneben das Überkommene mit peinlicher Sorgfalt, bildeten es um, soweit das Leben es forderte, und hielten schließlich, wenn aller Gehalt ihm genommen war, noch das leere Gewand in Ehren. So ließen sie die absolute Gewalt des Königtums auch nach seiner Abschaffung in den Magistraten weiterleben, schränkten sie bloß zeitlich auf ein Jahr ein und setzten dem Einzelnen in seinem Kollegen eine Instanz, die jede seiner Verfügungen inhibieren konnte [1]). Nur in der Diktatur wurde in Zeiten der Gefahr, wo alles auf den Mann ankam, das Königtum in seiner ganzen Machtfülle wiederhergestellt. So völlig seit der Konstituierung der Republik die unbedingte Souveränität des Volkes anerkannt war, als dessen Mandatare die Beamten nur fungierten, so gewann doch gerade in den Zeiten des Kampfes um die Weltherrschaft der Senat eine beherrschende Stellung. Rechtlich war diese freilich sowenig fixiert, daß in der Theorie der Senat dauernd als bloß beratende Instanz wie schon in der Königszeit tätig war [2]). Aber diese Versammlung aller gewesenen Beamten, aus denen sich ein

---

[1]) Über die Interzession vgl. Mommsen, Römisches Staatsrecht I³, S. 266 ff.

[2]) Vgl. darüber ebd. III 2, S. 1022 ff.

neuer Stand der Nobilität entwickelte, der mit den Magistraten die an die Volksversammlung zu bringenden Anträge vorzuberaten und deren Beschlüsse zu bestätigen hatte, mußte als die einzig dauernde Institution gegenüber den wechselnden Beamten und als Vereinigung aller politischen Erfahrung ein solch gewaltiges Ansehen erwerben, daß faktisch die gesamte Politik dieser Jahrhunderte von dem Senate gemacht ist; zumal auswärtigen Mächten gegenüber war er der unbedingte Träger der Staatsgewalt [1]). Daß ein solcher durch kein Gesetz, sondern einzig durch Herkommen und Achtung gesicherter Einfluß sich nur in einem von einer mächtig konservativen Gesinnung durchdrungenen Gemeinwesen zu behaupten vermochte, leuchtet ohne weiteres ein. Auch das eigentümliche Recht der Zensoren, bei der Aufstellung der Schätzungslisten alle sozialen und sittlichen Verhältnisse des Bürgers zu prüfen, gibt Zeugnis von der Vorherrschaft des Gemeingeistes und mußte ihn allen Eingriffen freierer Individualitäten gegenüber in seiner Reinheit bewahren.

Als Bauer und Soldat tritt der Römer in die Geschichte ein, Arbeit und Krieg sind die Mächte, von denen sein Leben den Inhalt empfängt. Sie entwickeln in ihm jene eigentümliche Doppelheit der Eigenschaften, die besonnene Verwegenheit, die unternehmende Vorsicht, mit der sie ihr Werk vollbracht haben; jenen konservativen Sinn, der das Überkommene bis in seine äußersten Konsequenzen verfolgt, ehe er es aufgibt, wie jene Versabilität des Wesens, die alles Neue sich anzueignen versteht. Ihre Sprache, in ihren Anfängen ungelenk und patzig neben dem freien Fluß der griechischen, beweist doch in der massenhaften Rezeption von Lehnwörtern eine Geschmeidigkeit, die dem gerade hierin sehr spröden Griechisch mangelte. Ihre Religion, anfangs auf ganz unpersönliche im praktischen Leben wirksame Gottheiten beschränkt, vermag doch eine solche Fülle fremder Wesen in sich aufzunehmen, daß die Römer die Kulte aller unterworfenen Völkerschaften einfach ihrer Religion angliederten. Ihre Geschichte wird gemacht von einer glänzenden Reihe starker und eigenwilliger Persönlichkeiten, aber sie alle erscheinen nur wie Exponenten des römischen Staates selber, dessen Wille in ihnen wirkt; daher eignet ihnen trotz aller Entschiedenheit, mit der sie ihren Namen

[1]) ebd. III 2, S. 1147 ff.

dem Lauf der Entwicklung aufprägten, wie schon den Helden der römischen Sage eine große Einförmigkeit des Charakters. Der unbedingte Herrschaftswille des Römertums lebt in ihnen allen, und sie unterscheiden sich nur danach, ob sie ihn mehr mit vorwärtsdrängender Energie oder mehr mit kluger Vorsicht zur Geltung bringen. Ganz aus dem Staate herauszutreten und ihren Willen gegen die Gesamtheit einzusetzen, wagen nur wenige, und fast stets ist der Triumph des Gemeingeistes über solch individualistische Anwandlungen ein absoluter.

Ein Individualismus, der aber auf lange hinaus von der Gesamtheit in ihre Dienste gezwungen wird, bedeutet das Wesen des römischen Charakters, aus ihm resultiert der wichtigste Zug römischer Art. Es ist der Rationalismus und Utilitarismus, der Leben und Denken der Römer beherrscht. In der zweckvollen Gestaltung der Wirklichkeit erblicken sie ihre Aufgabe; daher besitzen die bunten Bilder des Lebens ihnen nirgends als solche einen Wert, nur wo sie sich ihrem gestaltenden Willen fügen, empfangen sie ihnen Sinn und Bedeutung. Allein das Zweckmäßige hat bei ihnen Geltung. Dabei befähigt sie aber ihr eigentümlich gebundener Individualismus, der Wirklichkeit überall mit der Freiheit gegenüberzutreten, die eine rationale Beurteilung erfordert, ohne doch sich fessellos an die Fülle des Gegebenen zu verlieren. Er erzeugt jene verständige Art, die das Gegebene stets als den notwendigen Ausgangspunkt betrachtet, um von ihm aus nach rationalen Prinzipien die Wirklichkeit zu durchdringen. Der schrankenlose Individualismus der Griechen hatte sie überall, wo die Vernunft ein Neues glaubte ergriffen zu haben, das Alte völlig von sich abtun lassen, der zähere Verstand der Römer aber sieht gerade darin seine Aufgabe, das Neue aus dem Alten zu entwickeln und damit das Leben einem einheitlichen Zweckzusammenhang zu unterwerfen, statt es in eine Vielheit von Bestrebungen zu zerreißen. Dies läßt die Entwicklung ihres staatlichen und rechtlichen Lebens wie einen kunstvollen Organismus erscheinen, in dem jedes höhere Glied mit Notwendigkeit aus den niederen hervorwächst. Aber dieser Utilitarismus greift von den äußeren Formen des Lebens auf ihr gesamtes Denken über, zumal die römische Religion ist davon Zeuge. Wie sie nur die im Praktischen wirksamen Mächte als Gottheiten anerkennt, so ist das Verhältnis des Menschen zu ihnen durch-

aus nach den Gesichtspunkten praktischer Nützlichkeit geregelt. Der technische Gedanke, der im Kulte einen Vertrag mit den Göttern sieht, durch den ihnen zufolge der Leistungen des Menschen auch ihrerseits bestimmte Verpflichtungen auferlegt sind, prägt dem Zeremonienwesen von frühe an seinen Charakter auf. Die Bereicherung und größere Komplizierung des Lebens führt dabei zu einer fortwährenden Spaltung der Gottheiten, indem jede einzelne Funktion einem besonderen Wesen zugeteilt wird; das abstrakt allegorisierende Denken feiert in dieser Kreierung neuer Gottheiten wahre Triumphe[1]). Bis in die lateinische Sprache läßt sich dieser Charakter einer abstrakten Vernünftigkeit und Beurteilung der Dinge nach Nützlichkeitserwägungen verfolgen; er leiht ihr die Vorliebe für die logische Gliederung der Gedanken, die statt in lässiger Koordination Bild an Bild zu reihen in der Periode das logische Verhältnis der Begriffe zueinander zum Ausdruck bringt, er läßt in Wortwahl und Metapher nicht den anschaulichen oder gefühlsmäßigen Wert der Dinge hervorheben, sondern ihre praktische Wirkungskraft, und tritt selbst im alltäglichen Gruße hervor, der bei den Griechen einfach ein fröhliches Gemüt wünscht, im Munde des Römers dagegen dem andern Gesundheit und Stärke bedeuten soll[2]).

Die Eroberung der Weltherrschaft konnte an dem inneren Leben der Römer nicht spurlos vorübergehen. So lange ihre Herrschaft auf Italien eingeschränkt war, blieb ihre Entwicklung eine wesentlich agrarische, und der römische Geist brauchte die ihm ursprünglich eigenen Grundlagen nicht zu verlassen. Das wurde anders, seit das römische Reich auf überseeische Länder übergriff. Wohl sorgte auch jetzt noch eine reichliche Abwanderung römischer Bürger in die neuen Provinzen für ihre Durchdringung mit römischem Wesen, aber diese Kolonisten konnten sich nicht in der gleichen engen Verbindung mit der Hauptstadt halten. Sie wurden mehr und mehr in das Leben ihrer neuen, kulturell zum Teil höher stehenden Wohnsitze hineingezogen; hier fiel dem Kaufmann eine weit wichtigere Rolle als dem Bauern zu. Dies Verhältnis aber mußte seine Rückwirkungen

---

[1]) Vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer S. 46 ff.
[2]) Die Belege bei Weise, Charakteristik der lateinischen Sprache S. 6 ff.

auf die Mutterstadt äußern. Rom als politischer Mittelpunkt der Welt konnte sich nicht außerhalb der ganz auf den Handel gegründeten internationalen Beziehungen stellen, und so halten Handel und Geldwirtschaft mit all ihren Folgeerscheinungen ihren Einzug. Ein großer Reichtum strömt plötzlich den Römern zu, Rom wächst zur Großstadt heran und stattliche öffentliche Gebäude lassen die Welthauptstadt allmählich ebenbürtig neben die großen Städte des Ostens treten. Die zersetzenden Wirkungen einer solchen Entwicklung mußten stärker und gefährlicher hervortreten, seit im Laufe der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Rom die schlimmsten Stürme überwunden hatte und mit größerer Sicherheit seiner Herrschaft sich freuen durfte. Jetzt beginnen Magistrate und Senatoren ihre Stellung zumal in den Provinzen zu ihren selbstsüchtigen Zwecken zu mißbrauchen, die unruhige städtische Bevölkerung gelangt, da die Bewohner der entfernten Provinzen oft dauernd von der Zentrale und damit der Regierung ferngehalten wurden, mit dem Wachsen ihres Reichtums zu größerem Ansehen und Einfluß, und nur das Bauerntum, auf dem doch fortan die Lasten der Kriegsführung ruhen, geht leer aus; es verarmt rasch, wird vielfach von dem umsichgreifenden Großgrundbesitz ausgekauft und sinkt zum städtischen Proletariat herab. Die Hunderte von Sklaven, die auf den Latifundien arbeiten, bedrohen in wiederholten Empörungen die Sicherheit des Landes.

So erhebt sich von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an, da äußerlich mit der Zerstörung Karthagos und der Unterwerfung Makedoniens die römische Herrschaft gesichert dasteht, eine furchtbare innere Gärung, die durch etwa hundert Jahre die Bürgerschaft in Atem hält. Sie beginnt mit den Vorstößen der Brüder Gracchus gegen die Herrschaft der Nobilität und den Großgrundbesitz[1]); das Land soll den Bauern erhalten bleiben und das Volk selbständig über seine Geschicke bestimmen. Das Volkstribunat war ihre Waffe in diesem Kampfe, der diesmal noch mit einem nahezu völligen, aber nur durch Mord und offenen Kampf gegen die eigenen Bürger errungenen Siege des Senats endete. Die folgenden Jahre war Rom wieder nach außen hin in Anspruch genommen, doch die innere Entwicklung schritt unaufhaltsam fort. Die Kriege gegen den Numider-

[1]) in den Jahren 133—121.

könig Jugurtha wie gegen die von Norden einbrechenden Cimbern und Teutonen enthüllten nur deutlicher die innere Korruption des herrschenden Standes[1]; in ihnen kam der Mann empor, der jetzt als Führer an die Spitze der Volkspartei trat, Marius. Aber der Aufstand der Bundesgenossen gegen Rom[2] ließ noch einmal den inneren Zwiespalt vergessen, bis er, obwohl gleichzeitig der König Mithridates den Bestand des römischen Reiches im Osten bedrohte, in einem Bürgerkrieg zwischen Marius und Sulla, dem Haupte der Optimaten, ausbrach, der nach Marius Tode mit dem Siege Sullas endete. Sulla, zum Diktator erwählt, vereinigt zum ersten Mal die gesamte Herrschaft über das Reich in einer Hand; daß er sie zur Befestigung der Senatsregierung gebrauchte, verstand sich von selbst[3].

So schien noch einmal die Entwicklung auf die Demokratie und die aus ihr sich notwendig ergebende Tyrannis unterbrochen, denn Sulla legte, als er sein Werk vollendet sah, sein Amt nieder und trat ins Privatleben zurück. Aber diese Unterbrechung bedeutete kein Ende. Die alten Gegensätze flammen alsbald wieder empor, und langwierige äußere Kämpfe, in Spanien gegen Sertorius, im Osten gegen Mithridates, erhöhen gemeinsam mit erneuten Sklavenaufständen in Italien und einer verwegenen Piraterie im Mittelmeer die gefährliche Lage des Staates. Andere Männer treten hervor, unter ihnen vor allem der frühere Sullaner Pompeius, der sich aber jetzt von der Volkspartei gebrauchen ließ. Nichts kann für die Entwicklung des Individualismus bezeichnender sein, als daß der Einzelne jetzt ungescheut seinen Standpunkt wechselt, wenn er auf der Gegenpartei größeren Gewinn seinem rein egoistisch bestimmten Streben erhoffen darf. Glänzende Erfolge im Osten, die dem römischen Reiche im östlichen Kleinasien und Syrien drei neue Provinzen zufügten[4], schienen ihm eine dominierende Stellung zu versprechen, aber in der Hauptstadt waren inzwischen andere Mächte am Werke gewesen. Die katilinarische Verschwörung hatte unheimlich an die Pforten des bestehenden Regiments gepocht, und der größte Mann der Zeit, Julius Caesar, ein früherer Parteigänger des Marius, war innerhalb der Volkspartei zu großem Einfluß gelangt. In der Verbindung mit ihm und

---

1) 113—101. 2) 91—88. 3) 82—79.
4) im Jahre 63.

Crassus sucht Pompeius die Macht an sich zu bringen [1]), aber seit Caesar die Verwaltung von Gallien erhielt und sich in dessen Eroberung ein schlagfertiges Heer erzog, mußte Pompeius in ihm seinen gefährlichsten Rivalen erkennen; so suchte und fand er erneuten Anschluß an die Senatspartei. Zwischen beiden Männern ist dann in den folgenden Jahren der Kampf um die Weltherrschaft ausgetragen worden. In der Schlacht bei Pharsalus wird Pompeius entscheidend aufs Haupt geschlagen und als Flüchtling in Ägypten ermordet [2]), die folgenden Jahre bringen den Krieg auch gegen seine Anhänger endgiltig für Caesar zur Entscheidung. Mit der Waffe in der Hand mußte sich Caesar fast alle Teile der Welt erobern, so erneuerte er das im Kriege erworbene Herrschaftsrecht der Römer für seine Person. Als lebenslänglicher Diktator begann er die Neuordnung des Staates durchzuführen. Aber mit so hoher Genialität er, der sich soeben als den größten Feldherrn erwiesen hatte, hier die Bedürfnisse des Staates durchschaute und zu befriedigen unternahm, zu tief war sein Leben in die furchtbaren Bruderkriege hineingerissen, zu befleckt waren seine Hände von dem Blute seiner Bürger, als daß Recht, Ordnung und Friede dauernd von ihm hätten ausgehen können. So gewiß er die römische Weltmonarchie begründet hat, daß mit Recht sein Name für alle Zeiten der des höchsten Herrschers blieb, sie zu vollenden durfte nicht seine Aufgabe sein. Einer Verschwörung der Senatoren fällt er zum Opfer [3]), aber seine Ermordung konnte die Herrschaft dem julischen Hause nicht mehr entwinden. Mögen noch einmal die Schrecken des Bürgerkrieges erwachen und die Anhänger Caesars, sein Großneffe und Adoptivsohn Octavian sowie Antonius, zuerst gegen Caesars Mörder, dann gegen einander die Waffen richten, der Sieg sollte doch bei dem Geschlechte des großen Toten bleiben. Bei Philippi werden Cassius und Brutus besiegt [4]), bei Actium erliegt Antonius dem jungen Octavian [5]), dem nach dem freiwilligen Tode seines Gegners unbestritten das Erbe der Welt zufiel.

Dieser Wandel des staatlichen Lebens, der die alte aristokratische Republik in einem Ringen von hundert Jahren zur Monarchie hinüber führte, bedingt eine tiefgreifende Verschiebung der Gesellschaft. Erst

---

[1]) im Jahre 60. [2]) im Jahre 48.
[3]) im Jahre 44. [4]) im Jahre 42. [5]) im Jahre 31.

jetzt entwickelt sich das städtische Leben in Rom zur vollen Höhe und prägt dem Charakter seines Volkes den Stempel auf, ein Individualismus, der sich aller Bande entrafft hat und Staat und Recht nur noch als Mittel für seine selbstsüchtigen Zwecke braucht, greift um sich. Die bäuerische Bevölkerung, die sich den gebundenen Sinn noch bewahrt hat, tritt rasch zurück und verschwindet, da sie die neue Entwicklung nicht mehr mitzumachen vermag, bald ganz von den Oberflächen des Lebens; Habsucht, Üppigkeit und verdorbene Sitten beherrschen in einem genußsüchtigen und unruhig nach Neuem hastenden Geschlechte die Stadt [1]. Der Ring, der früher die eingesessenen Römer von ihren italischen Landsleuten trennte, wird gesprengt; die Verleihung des Bürgerrechts an die italischen Gemeinden, eine Folge des Bundesgenossenkrieges, war nur ein äußerer Ausdruck für diese neue Stellung der Stadt Rom zum italischen Lande. Mehr und mehr dringen fremde Elemente in das Römertum ein; viele der Männer, die in dieser Zeit eine Rolle gespielt haben, entstammen nicht mehr dem eigentlich römischen Lande, und der bewegliche und phantasievolle italische Geist beginnt den harten Sinn der römischen Herrenkaste aufzulösen. Daß in der Welthauptstadt selbst nun gar ein Zusammenfluß von Volk aus aller Herren Länder stattfand, war nur natürlich. Beide Bedingungen aber, die Konzentrierung des geistigen Lebens auf die Stadt und die Freizügigkeit der Bevölkerung, welche die gesellschaftlichen Schranken gegenüber den Fremden niederriß, ließ Rom erst ganz in die Reihe der hellenistischen Großstädte eintreten. Erst jetzt sinkt jener Damm völlig, der bis dahin noch immer das römische Volk in etwas von der die Welt beherrschenden griechischen Bildung abgeschieden hatte, und in breiten Strömen flutet der Geist des Griechentums ein, einen Prozeß abschließend, der am tiefsten, ja eigentlich einzig die Entwicklung des römischen Geisteslebens bestimmt, die Rezeption der griechischen Bildung. Als der römische Staat sich den Erdkreis unterwarf, da fand es ihn bereits beherrscht von dem Geiste des Griechentums, den zu verdrängen er nimmermehr unternehmen konnte; so blieb ihm nichts übrig, als diesen Geist selbst in sich aufzunehmen,

---

[1]) Es genügt, auf die Schilderungen bei Cicero, pro Caelio 11, 27 ff. und Sallust, Die katilinarische Verschwörung 10 ff. hinzuweisen.

um seine Herrschaft auch über das Innenleben auszudehnen. Die Bedeutung dieser Jahrhunderte liegt durchaus in der eigentümlichen Gegenwirkung des Griechen- und Römertums. Die Römer bringen der griechischen Welt die äußere Einheit, nach der sie schon so lange verlangte, ohne sie doch von sich aus erreichen zu können, aber indem der griechische Geist innerlich das römische Wesen sich unterwirft, wird die römische Herrschaft zur äußeren Form, an der das Griechentum seine geistige Gewalt über die Menschen befestigt.

Wenn es gewiß war, daß nur einem Volke der Besitz der Welt zufallen konnte, das die Bildung der Welt, die griechische, in sich aufgenommen hatte, so war hier den Römern ihre späte Entwicklung und ihr spätes Eintreten unter die Weltmächte besonders dienlich. Sie hatten der griechischen Geisteswelt nichts Eigenes entgegenzustellen; was sie an Kulturbesitz selbst sich erworben hatten, war ganz an die niedere Stufe eines noch recht primitiven Lebens gefesselt, und die unbedingte Richtung ihres Geistes aufs Handeln ließ sie auch im Verfolg ihrer Entwicklung diesen Besitz niemals aus eigenem vermehren. Ihre Religion erschöpfte sich in den armen Vorstellungen einiger ganz an die Bedingungen des praktischen Lebens geknüpfter göttlicher Mächte, und einem höchst einfachen Kultus, der noch keine Götterbilder kannte; ihre Kunst beschränkte sich auf die einfachsten Bauanlagen, selbst sie wahrscheinlich beeinflußt von den durch griechische Einwirkung früher entwickelten Etruskern; ihre Dichtung kannte nur die ganz primitiven Götter-, Helden- und Arbeitslieder. All diese Elemente vermochten vor dem übermäßig eindringenden griechischen Kultureinfluß nicht standzuhalten, sie schwanden ganz oder mußten doch so völlig ihr Wesen wandeln, daß unter der Hülle des Griechischen die ursprüngliche römische Art nur verschleiert noch hindurchschimmerte. Und so gehen bereits die ersten Anfänge einer höheren Kulturentwicklung auf die Berührung mit den Griechen zurück; sie fällt in die Zeit des fünften Jahrhunderts, da die griechische Kultur nach der Abwehr der Perser ihren höchsten Glanz entfaltete, Rom dagegen eben die ersten Schritte auf seiner großen Bahn zur Herrschaft unternahm, und wurde wohl zunächst durch Cumae, die nächstgelegene griechische Kolonie, vermittelt. Damals dringen zuerst griechische Gottheiten ein, Apollo und Hermes, De-

meter und Dionysus [1]), die Tempelbauten nehmen griechische Formen an und Götterbilder, von Etrurien oder den griechischen Kolonien übernommen, fesseln das religiöse Denken an bestimmte Bilder. Früher noch mag die griechische Schrift rezipiert worden sein, und deutlich griechischen Einfluß verrät es, wenn im fünften Jahrhundert das römische Recht zuerst schriftlich fixiert und damit das erste römische Buch geschaffen wurde.

Von dieser ältesten aus den historischen Verhältnissen natürlich sich ergebenden Einwirkung ist die spätere bewußte Rezeption der griechischen Kultur völlig zu trennen; sie setzt erst zwei Jahrhunderte später ein. Leise mag auch in der Zwischenzeit der Kulturstrom von Griechenland nach Rom weiter geflossen sein und diesem zumal für die bildende Kunst einzelne Formen und Ausdrucksmittel zugeführt haben, im ganzen ist doch zwischen jener frühesten Aufnahme griechischer Götter und der des Asklepios zu Beginn des dritten Jahrhunderts, zwischen der Fixierung des römischen Rechts und der Tätigkeit des Livius Andronicus, der in der zweiten Hälfte des gleichen Jahrhunderts die römische Literatur begründete, eine deutliche Lücke bemerkbar. Es ist die Zeit, da der griechische Geist mehr denn zuvor dem Osten zugewandt ist und all seine Kraft an die Hellenisierung der orientalischen Reiche setzt und das Römertum, in heftigen Kriegen gegen die Nachbarstämme und innere Parteifehden verwickelt, keine Zeit findet zur Entfaltung eines höheren geistigen Lebens. Von da an aber beginnt, da die inneren Verhältnisse zunächst gefestigter bleiben und Rom durch seine Kriege mit Tarent und Karthago tiefer in die Welt der Mittelmeerreiche hineinwächst, jener entschiedene Prozeß der Hellenisierung, der bis zum Ausgang der Republik fortdauert und Rom völlig in die Reihe der griechischen Städte eintreten läßt. Diese Entwicklung aber unterscheidet sich durchaus von jener natürlichen Aufnahme einzelner Elemente griechischer Kultur in der älteren Zeit; jetzt tritt den Römern die hellenistische Bildung in ihrer geschlossenen Einheit und ihrem bewußten Anspruch auf ausschließliche Geltung entgegen. Mit vollem Bewußtsein haben die Römer in der gleichen Zeit, da ihr Schwert die griechischen Staaten eroberte, sich als Schüler dem griechischen Geiste hingegeben;

[1]) Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 45 f.

völlig das griechische Wesen in sich aufzunehmen, ist jetzt ihr Bestreben. Wieder dringen griechische Gottheiten und die künstlerischen Formen ihres Kultus in Rom ein [1]), der abgeschlossene Kreis der zwölf höchsten Götter wird aufgenommen, und zwar in den bis dahin nur den echt römischen Göttern vorbehaltenen inneren Mauerring, um ihre Zugehörigkeit zum Römertum auch äußerlich hervorzukehren. Dabei treten diese Gestalten nicht mehr als gesonderte Wesen neben die heimischen Gottheiten hin, sondern werden bewußt mit ihnen identifiziert; Art und Geschichte des griechischen Gottes wird auf den irgendwie entsprechenden römischen übertragen. Mythologie und Sage fügen die römischen Vorstellungen unmittelbar in den Kreis der griechischen ein. Die Kunst tritt in all ihren Zweigen in entschiedene Abhängigkeit von der hellenistischen, zumal durch den massenhaften Import geraubter griechischer Kunstwerke, und selbst das eng geschlossene römische Wohnhaus beginnt dem heiter auf Gärten sich öffnenden griechischen zu weichen [2]). Und die Literatur wandelt, seit ein im tarentinischen Kriege nach Rom gekommener Sklave den Römern die Odyssee in ihre Sprache übertrug und damit ihre Literatur begründete, ganz in den Bahnen griechischer Vorbilder, die übersetzt oder nachgeahmt werden.

Diese Entwicklung aber vollzieht sich in drei wesentlich voneinander getrennten Etappen, deren zeitliche Grenzen freilich nur ungefähr bestimmt werden können. In der ersten, die etwa von der Mitte des dritten Jahrhunderts, da Livius Andronicus zu wirken begonnen haben mag, bis zur Erringung der Weltherrschaft um die Mitte des folgenden reicht, verhalten sich die Römer durchaus als Lernende der griechischen Kultur gegenüber. Man sieht in dieser das unbestrittene Vorbild, das man sich möglichst anzueignen versuchen muß. Neben dem Epos übt besonders das Drama, das an primitive Spiele anknüpfen konnte, seine Anziehungskraft aus, die Komödie mehr noch als ihre tragische Schwester, und nach Plautus derberen Versuchen wußte Terenz das komische Spiel fast ganz in seiner attischen Reinheit der römischen Bühne zu gewinnen. Auch die Geschichtsschreibung entwickelt sich zunächst ganz unter griechischem Einfluß, sie

[1]) Wissowa a. a. O. S. 54 ff.

[2]) Vgl. Springer-Michaelis, Handbuch der Kunstgeschichte I⁹, S. 441 ff.

bedient sich selbst der fremden Sprache, um wie die jedes anderen Barbarenvolkes Eingang in die griechische Welt zu finden. Daneben gehen direkte Übersetzungen her, selbst ein so aufgeklärtes Werk wie des Euhemerus rationalistische Mythenerklärung findet in Ennius einen Bearbeiter. Diese hellenisierende Richtung ersteigt in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ihren Höhepunkt, da die Römer ihre Hände nach dem griechischen Osten ausstrecken und ihn bald in ihre Gewalt bekommen. Die unmittelbaren Beziehungen führen eine Menge Griechen der emporstrebenden Welthauptstadt zu, und die Römer lernen das griechische Wesen in seinen Stammsitzen kennen. Griechische Philosophen kommen im Jahre 156 als Gesandte nach Rom und finden für ihre Vorträge ein höchst dankbares Publikum, und Panaetius lebt längere Zeit hier und weiß den jüngeren Scipio und seinen Kreis ganz für seine Lehren zu gewinnen.

Aber gegen diesen Hyperhellenismus macht sich schon in der gleichen Zeit und dann wachsend in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts eine Reaktion geltend, die bis in die Anfänge des letzten vorchristlichen Jahrhunderts herabreicht. Es war schon viel, daß wenigstens die Dichtung sich von frühe an der lateinischen Sprache bedient hatte, und der alte Cato, der heftigste Gegner der Griechen, obwohl auch er sich ihrem Einfluß nicht ganz zu entziehen wußte, setzte das Gleiche für die Prosa durch; das herrschende Volk konnte seine Sprache, die an seinem staatlichen und rechtlichen Leben einen so bedeutenden Rückhalt hatte, nicht wie die orientalischen Völker für den Besitz der griechischen Kultur preisgeben. Erst seit die Historie und damit die Literatur der Gebildeten lateinisch redete, war es entschieden, daß die künftige Kultur bei aller Anpassung an die griechische doch eine römische bleiben sollte. Auch im Stofflichen konnte ein Volk, das eine so große Vergangenheit hinter sich hatte, nicht auf bloßen Borg bei den Fremden leben. Bereits im dritten Jahrhundert hatte ein Naevius es gewagt, nationale Stoffe dem Drama zu gewinnen, und Ennius, der mit der Einführung des Hexameters die römische Literatur besonders eng der griechischen verband, schuf doch den Römern ihr erstes Nationalepos, in dem er ihre Geschichte behandelte. Diese nationale Richtung wird in der Folgezeit noch verstärkt; das dramatische Spiel wird mehr und mehr auf römischen Boden verpflanzt, römisch werden seine Gestalten und ihre Umgebung;

Lucilius schafft sich in der Satire wenn auch unter griechischem Einfluß eine selbständige Form, seine Reflexionen über alle Gestaltungen des ihn umgebenden Lebens auszusprechen; vor allem aber entwickelt sich in den Parteikämpfen seit der Gracchenzeit die Beredsamkeit zu einer Höhe, die sie weit über die rein schulmäßig betriebene Rhetorik der Griechen hinaushob. So fordern römische Art und römisches Leben energisch ihre Rechte und führen zu originalen Schöpfungen, die freilich den griechischen Geist, der bei ihnen Gevatter stand, nicht verleugnen können, aber ihn bewußt in die nationale Denkweise hinüberziehen. Es ist bezeichnend, daß man den bedeutendsten Rednern der Zeit nachsagen konnte, sie trügen eine gewisse Nichtachtung des Griechischen zur Schau, obwohl sie es in Wahrheit ausgezeichnet beherrschten [1]).

Aber inzwischen entwickelte sich der römische Geist weiter; die Stürme der Zeit entfesselten ihn ganz und ließen ihn dem griechischen an Beweglichkeit und Mannigfaltigkeit der Inhalte immer ähnlicher werden. Dadurch tritt ihm die griechische Kultur jetzt in einem ganz anderen Sinne nahe. Hatten sich die Römer ursprünglich rein als Lernende gefühlt, die sich ihres Abstandes von der Höhe des Griechentums wohl bewußt blieben, jetzt wagen sie es, sich gleichberechtigt neben die Griechen zu stellen [2]); in den Gestaltungen der griechischen Kultur erblicken sie nicht mehr ein hohes Vorbild, dem sie nur von ferne sich zu nähern wagen dürfen, sondern den konformen Ausdruck ihres eigenen Wesens, das sich der griechischen Formen jetzt häufig nur noch bedient, um von dem eigenen Geschick zu reden. Während daher früher zumeist die klassische Literatur der Griechen oder was der Hellenismus als solche gelten ließ, Gegenstand der Nachahmung war, jetzt schlagen aus den lebendigen Strömungen der hellenistischen Literatur unmittelbare Wellen nach Rom hinüber. Etwa seit dem zweiten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts läßt sich diese erneute Rückkehr zum Griechentum verfolgen. Erst jetzt beginnt das Innenleben in lauteren Tönen zu reden, und so wird die hellenistische Lyrik durch einen Dichterkreis ins Römische verpflanzt,

---

[1]) Cicero, de oratore II 1.

[2]) Varros Imagines, welche die Bilder von Griechen und Römern nebeneinander stellte, und Nepos Biographien, der ähnlich das Leben berühmter Ausländer und Römer in Parallele behandelte, sind hierfür bezeichnend.

dessen bedeutendster Vertreter Catull war. Die mit sorgfältiger Gelehrsamkeit ausgearbeitete Elegie wie das feingeschliffene Epigramm, daneben die mit höchster Kunst gewonnene Schlichtheit einfacher Jamben umfassen einen Inhalt, der sich mit dem der hellenistischen Dichtung wesentlich deckt, aber deren kühle Kunstgebilde oft mit dem leidenschaftlichen Gefühl eines noch jungen Geisteslebens erfüllt. Die barocke Predigt der Kyniker in ihrer wunderlichen Mischung aller Formen und ihrer polternden Rüge der gegenwärtigen Sittenverderbnis wird von Varro in seinen Satiren ins Römische übertragen. Lukrez, einer der bedeutendsten Dichter, die in römischer Sprache geschrieben haben, trägt seinen Landsleuten Epikurs Lehre in glühenden Versen vor, die diese Philosophie nicht als einen bloßen Gegenstand des Wissens, sondern als selbst erlebte behandeln. Die Geschichtsschreibung bedient sich der hellenistischen Formen, um einen höchst aktuellen Inhalt darein zu kleiden; bei Caesar wie bei Sallust ist die Absicht auf eine unmittelbare politische Wirkung berechnet. Die Wissenschaft, die sich ähnlich der hellenistischen die Erforschung des römischen Altertums zur Aufgabe setzt, wird durch Varro mit enzyklopädischem Fleiße bearbeitet. Und selbst die Rhetorik, die selbständigste Leistung der Römer, wird zeitweise ganz in die hellenistischen Bahnen hinübergezogen und erscheint als eine reine Lehre vom Stil mit den gleichen Gegensätzen eines überladenen Schwulstes oder einer bewußten Simplizität wie dort. Erst Cicero, der selbst im politischen Leben tätig war, hat die Redekunst wieder dem realen Leben eingegliedert, indem er das sachliche Wissen als die Hauptsache hinstellte, dem gegenüber alle Stile nur als Mittel zum Zweck betrachtet werden dürften und daher sämtlich von dem Redner zu beherrschen seien [1]). Diesen Gedanken, der die Formen der hellenistischen Kultur als Elemente des eigenen Lebens behandelt, hat er in Theorie und Praxis verfochten. Keiner wie er, der die Feder mit einer Leichtigkeit handhabte, um die ihn selbst die Griechen beneiden konnten und dessen Briefe uns in ein Seelenleben blicken lassen, das dem hellenistischen in der persönlichen Art seiner Interessen, dem Wogen der Gefühle und in der Aufmerksamkeit, mit der jede momentane Stimmung fixiert wird, ganz nahe kommt, war so

[1]) De oratore III 30, 118ff. Orator 29, 100.

geeignet, die völlige Rezeption der griechischen Bildung zu fördern, eine Aufgabe, der er in seinen Schriften zur Philosophie in umfassendster Weise nachkam.

Diese rasche Verschmelzung griechischen und römischen Wesens wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht das Römertum bei aller äußeren Verschiedenheit eine tiefe innere Verwandtschaft mit den die griechische Welt erfüllenden Ideen verbunden hätte. In der Tat, so fremd den Römern in der Energie ihres Willens, in ihrer staatsmännischen Besonnenheit die tatenlose Unruhe und das bloß theoretische Verhalten der Griechen bleiben mußte, in deren Ideen konnten sie doch einen konformen Ausdruck ihrer eigenen Art erblicken. Wir haben den technischen Rationalismus früher kennen gelernt, der das äußere Leben des Hellenismus durchdrang und der Reflexion der Zeit einen verstandsmäßigen und utilitarischen Zug aufprägte; wir sahen aber zugleich, wie der Individualismus damals zu sehr entfesselt war, als daß er jene Züge sich rein hätte bewahren können. Wie in dem Gegeneinander der individualistischen Bestrebungen die hellenistischen Staaten zugrunde gingen, so verflüchtigte sich dem geistigen Leben in seiner Unruhe und Hast jeder feste Gehalt. Was den Griechen fehlte und wonach sie doch sehnend ausschauten, die Energie des Wollens, die das Erkannte konsequent in die Wirklichkeit überführte, wie die sichere Geschlossenheit des Wesens, die den einmal ergriffenen Inhalt ganz dem Leben einzugliedern verstand, das nannten die Römer in reichem Maße ihr eigen. So war es kein Wunder, daß die Griechen in ihnen und ihrem Staate bald die höchste Ausprägung des Menschentums zu verehren lernten. Kam dabei doch dem Rationalismus ihres Denkens der Rationalismus des römischen Lebens und Seins verwandt entgegen. Jene nüchterne Art, die alles nur nach seinem Zwecke beurteilte und nichts gelten ließ, als was sich vor dem Verstande zu rechtfertigen vermochte, entsprach ganz der griechischen Reflexion, wie sie seit den Tagen der Sophisten und des Sokrates weithin das Leben durchdrang. Vernunftgemäß und also zweckmäßig das Leben zu gestalten, dahin ging seit dem Ausgang des fünften Jahrhunderts ihr Streben, in nichts anderem aber hatten auch die Römer von je die Aufgabe ihres Lebens erblickt, die sie nur mit ihrer primitiven Energie völliger, als es dem zerfahrenen Wesen der Griechen gelingen konnte, zu lösen vermochten. Der hohe Individualismus der Römer,

der doch zugleich den Einzelnen ganz an die Gesamtheit band, mußte einem Denken rasch vertraut werden, das in dem vernünftigen Willen des Einzelnen die Quelle alles Handelns und aller Werte erblickte, in der Vernunft aber zugleich das Individuum ganz einem Allgemeinen unterwarf. Und jene eigentümliche Mischung von Verwegenheit und bedächtigem Sinn, wie sie der römischen Art eignete, konnte sich leicht einen Rationalismus aneignen, der seiner Natur nach ebenso eine konservative mit einer revolutionären Tendenz vereinigt, indem er alles Bestehende, das der Vernunft nicht entspricht, ohne Zögern verneint, aber das einmal ergriffene Gesetz, da die Vernunft keinen Wandel zuläßt, mit höchster Zähigkeit behauptet.

Die innere Verwandtschaft des Römertums mit der Ideenwelt des Hellenismus mußte in nichts so deutlich hervortreten, wie in seinem Verhältnis zur griechischen Philosophie. Was die Griechen im tiefsten ersehnten, aber sich selbst nicht zu schaffen vermochten, die vernunftgegründete Einheit des äußeren Lebens, das haben ihnen die Römer gebracht, kein Wunder, daß sie in ihnen das realisierte Ideal ihrer Gedanken bewunderten. Dies ließ auch die Römer in der Philosophie der Griechen leicht eine Deutung ihrer eigenen Art finden, und die Rezeption der Philosophie, die nur auszusprechen schien, was Rom in seinem Dasein verwirklichte, bezeichnet die bedeutsamste Erscheinung in dem Einströmen des griechischen Geisteslebens überhaupt. Sie konnte umso vollständiger sich vollziehen, als auch ihr die Römer aus Eigenem so gut wie nichts entgegenzustellen hatten. Ihre Mythologie, die sich in einer völlig unanschaulichen Sphäre hielt, stand jedem geringsten Versuche einer allgemeineren Spekulation über Wesen und Wert der Welt so fern wie möglich; ihr Sittenkodex, den wir etwa aus der sittenrichterlichen Tätigkeit der Zensoren kennen, geht nicht über die primitiven Anschauungen eines kriegerischen Bauernvolkes hinaus; Einfügen in die durch Sitte und Recht fixierten Normen des Lebens, Tapferkeit und arbeitsamer Sinn, darin fassen sich die Forderungen an den rechtschaffenen Mann zusammen [1]).

Daß diesen festgefügten und mehr noch durch Handeln als durch Reflexion festgehaltenen Vorstellungen das lockere Raisonnement der

[1]) Vgl. Mommsen, römisches Staatsrecht II 1³, S. 375 ff.

Griechen zunächst verderblich werden mußte, war kein Wunder, und so geht auch hier der positiven Wirkung der Philosophie eine mehr negative voraus und parallel, die zunächst nur den naiven Sinn erschüttert, um eine bewußte Stellung Leben und Welt gegenüber vorzubereiten. Zumal die Komödie in ihrer geistesfreien Schilderung des attischen Lebens, in dem nicht der Biederkeit, sondern Witz und Schlauheit der Erfolg gewiß ist, mußte in diesem Sinne auflösend wirken. Kein Zweifel, daß weite Kreise der römischen Bevölkerung in diesen Darstellungen ein Bild dessen bewunderten, was sie selbst erstrebten und dem ihr Leben bald mehr und mehr gleichen sollte. Und so wagt sich denn allmählich auch die kecke, alle objektiven Lebensmächte heiter zersetzende Reflexion der Griechen hervor; erweist sich die plautinische Komödie ihr gegenüber noch spröder, indem sie lieber alte Sprüche römischer Lebensweisheit einflicht, gegen die Sittenverderbnis loszieht [1]) und gelegentlich stark betont, daß ihre lockeren Szenen nicht in Rom, sondern in Athen spielen [2]), manch glitzerndes Wort einer freien Lebensansicht ist auch in die Stücke dieses biederen Mannes verschlagen [3]), und Terenz geht keinem solchen Spruche mehr aus dem Wege [4]). Daß dagegen eine Reaktion nicht ausbleiben konnte, versteht sich von selbst; wir kennen sie vor allem aus Catos Angriffen gegen die Sittenverderbnis und seinem Preise der alten ehrenfesten Zeit [5]). Auch Lucilius wendet sich gegen die Erdichtungen der Poeten über die Götter und stimmt in Catos Predigt gegen die moderne Zeit ein [6]).

Inzwischen aber hatte auch die Philosophie selbst in Rom eine weite Verbreitung gefunden; daß sie erst im Gefolge der populären

---

[1]) z. B. Trinummus 281 ff. 1028 ff., Bacchides 420 ff. Vgl. die Bemerkung Rudens 1249 ff.: in der Komödie gefallen moralische Sprüche, doch keiner handelt im Leben danach.

[2]) Trucul. 1 ff.

[3]) z. B. Trinummus 65. Mostellaria 87. Asinaria 545 ff. Pseudolus 677 ff. Dazu die Verspottung der Götter im Amphitruo. Vgl. auch Ennius Tragödie Melanippa und Telamo frg. 1 und 2 Ribbeck gegen den Aberglauben.

[4]) Vgl. Andria 426 f. 625 ff. 959 f. Heautontim. 77. 971 f. Hecyra 198 ff. Interessant für die Entwicklung des geistigen Lebens die Gegenüberstellung des engherzigen Bauern und des geistesfreien Junggesellen, wie ihrer beider Erziehungssysteme Adelphi 26 ff. 855 ff.; der Dichter entscheidet sich für den Mittelweg 985 ff.

[5]) Vgl. Schanz, Römische Literaturgeschichte I 1³, S. 241 ff.

[6]) v. 1228 ff. und 480 ff. Marx.

Literatur einströmte, verstand sich bei ihrer exklusiven Art von selbst, und so finden wir sie erst, seit die Römer mit dem Beginn des zweiten Jahrhunderts tiefer in die Verhältnisse des östlichen Mittelmeers eingriffen, wirksam. Zunächst sind es einzelne versprengte Einflüsse, die mehr dem Zufall ihre Bedeutung verdanken. Von Unteritalien wirken pythagoreische Gedanken ein und bald darauf übersetzt Ennius das rationalistische Werk des Euhemerus. Unter den Griechen, die jetzt nach Rom wandern, werden sich frühzeitig schon Philosophen, wenn vielleicht zunächst auch mehr populäre Wanderprediger, befunden haben, hören wir doch von Ausweisungen solcher schon seit dem dritten Jahrzehnt des Jahrhunderts. Von größerer Bedeutung wurde die Gesandtschaft, die im Jahre 156 nach Rom kam und die aus den Vorstehern der drei größten Philosophenschulen bestand, dem Stoiker Diogenes, dem Peripatetiker Kritolaus und dem Akademiker Karneades. Sie hielten Vorträge und besonders der skeptische Karneades scheint durch seine glänzende Beredsamkeit einen tiefen Eindruck hervorgebracht zu haben. Und obwohl sie durch Catos Einfluß möglichst rasch wieder aus Rom entfernt wurden, war die griechische Philosophie hier nicht wieder zu entwurzeln. Zumal der Kreis des jüngeren Scipio setzte sich die Einbürgerung der griechischen Kultur zum Ziele, ihm gehörte Panaetius mehrere Jahre hindurch an und hier wurden zum erstenmal die bisher mehr schwankenden und zerstreuten Einflüsse des griechischen Denkens in einen bestimmteren Zusammenhang einbezogen. Hatte bis dahin die philosophische Reflexion mehr nur noch negativ gewirkt und durch Aufklärung und Skepsis das römische Denken zu untergraben versucht, hier zuerst will sie Positives leisten; in der Stoa findet das Römertum die homogene Deutung seines eigenen Wesens. Die stoische Philosophie hatte vor allem jene vernunftgemäße Gestaltung des äußeren Lebens, wie sie der Hellenismus erstrebte, in Begriffe gefaßt, sie hatte die unbedingte Hingabe des Einzelnen an die allgemeine Vernunft gefordert, kein Wunder, daß sie mit einem Volkstum eine innige Verbindung einzugehen vermochte, das jenes Streben zum Abschluß zu bringen berufen war. Die Metaphysik der Stoa war wohl geeignet, die Römer das Wesen ihres Staates, der ganz auf die Entfaltung einer objektiven Vernunft ausging, wie ihrer Religion, deren rein zweckmäßiger Charakter so stark hervortrat, zu deuten, und die stoische

Ethik konnte in ihrer Verherrlichung der willensstarken Persönlichkeit, die sich doch ganz dem Allgemeinen einordnet, als eine Erneuerung der echt römischen Art gelten. Und so ist die gesamte spätere Auffassung des Römertums durch die Brille des Stoizismus gesehen, sein Staat und seine Helden werden als Manifestationen der abstrakten Vernunft verherrlicht. Es ist kein Zufall, daß die Wissenschaft vom Recht bei den Römern auf den Einfluß des Panaetius zurückgeht; einer seiner Schüler, der Oberpriester Mucius Scaevola, hat sie begründet und diesen Einfluß stoischen Denkens hat sie auch in der Zukunft niemals verleugnet.

Diese Verbindung konnte in der Folgezeit nicht wieder verloren gehen, obwohl mit der allgemeinen Reaktion gegen den Hellenismus zunächst eine Einschränkung der philosophischen Wirkung eintrat. Wenn ein Lucilius die Tüchtigkeit des ehrenfesten Mannes schildern will, so fließen ihm römische und stoische Farben ununterscheidbar ineinander [1]). Und daß Einzelne auch fernerhin bei den griechischen Philosophen in die Schule gingen, kann nicht zweifelhaft sein. Aber wichtiger war, daß erst in dieser Zeit und ihren wilden Kämpfen der römische Geist eine so tiefe Krisis erlebte, die ihm den Sinn des griechischen Denkens in einem ganz anderen Sinne erschloß. Bis dahin hatten sich die Römer auch hier nur als Lernende gefühlt und dankbar angenommen, was der Grieche ihnen an fertigem Wissen bot; jetzt erst werden bei ihnen selbst die Probleme erweckt, aus deren Gegensätzen dereinst sich die griechische Philosophie erhoben hatte. Das hoch entwickelte Leben und Denken, das doch zugleich von einer reaktionären Bewegung leidenschaftlich verneint wurde, läßt auch hier den Menschen sich nach einem neuen Halte umsehen und ihn finden auf dem Boden der Philosophie. So gewinnen die Römer einen unmittelbaren Zugang zu den inneren Motiven der griechischen Philosophie und behandeln sie nicht mehr als ein fertiges Lehrgut, sondern als einen Bestandteil ihres eigenen Lebens. Die Rückwendung von der Öffentlichkeit, die Flucht in die Stille des privaten Lebens greift um sich und läßt die bloße Betrachtung als einen wertvollen Inhalt des Daseins gelten. Der Epikureismus scheint jetzt erst ein weiteres Verständnis gefunden zu haben, er

[1]) v. 1326 ff. Marx, vgl. auch v. 806 f.

rechnete am meisten auf ein großes Publikum und wurde daher zuerst durch lateinische Übersetzungen verbreitet[1]). Auch die stoische Philosophie bleibt lebendig, der jüngere Cato suchte sie im Leben zu bewähren, und die Wissenschaft eines Varro, den sie das Wesen der römischen Religion verstehen lehrt, wird von ihr befruchtet; dem populären Denken mochten die Kyniker verwandter scheinen. Daneben steht die Skepsis in ihrer vornehmen Leugnung jedes bestimmten Wissens und ihrem Hinweis auf das praktische Leben in hohem Ansehen, und mit ihr verbindet sich leicht ein Eklektizismus, wie ihn in der Akademie Philo und Antiochus vertraten, von denen jener während des mithridatischen Krieges sogar persönlich eine Zeitlang in Rom wirkte.

Aus der Ideenbewegung dieser Zeit empfing das Denken zweier Männer seine Anregung, die man freilich mit dem stolzen Namen des Philosophen kaum wird auszeichnen dürfen, lassen sie sich doch fast den gesamten Inhalt ihrer Reflexionen von den Griechen überliefern und höchstens in seiner Gruppierung und Akzentuierung tritt ihre Eigenart hervor. Immerhin ragen sie durch die selbständige Verarbeitung, die sie dem übernommenen Stoffe zuteil werden lassen, über die Masse all derer bedeutsam hervor, die sich mit Unterricht und Lektüre begnügten. In dem Gegensatz zu der überkommenen religiösen Weltansicht hat alle Philosophie ursprünglich ihren Platz gewonnen, und so ist es bezeichnend, daß der erste Römer, der sich den Griechen gegenüber nicht nur nehmend verhält, die Leugnung des religiösen Glaubens auf seine Fahne schreibt. Es ist Lukrez, der in seinem Gedichte über die Natur der Dinge die epikureische Lehre in einer ganz bestimmten Absicht und Betonung vorträgt[2]). Eine leidenschaftliche Natur, über die schon der Wahnsinn, der sie schließlich zum Selbstmord treiben sollte, seine dunkeln Fittiche zu breiten scheint, hat das alte Problem, wie ein höher entwickelter Individualismus sich mit den überkommenen Lehren von dem Walten der Götter und den Geschicken der Seele nach dem Tode vereinen könne, mit tiefer Kraft empfunden. Da ist ihm Epikur als Erlöser erschienen; in dessen geistesfreier Welt, die alles aus natürlichen Be-

[1]) Cicero, Academica I 2, 5; Tusculanen IV 3, 6 f.

[2]) Er lebte etwa in den Jahren 95—55.

dingungen zu erklären vermag, hofft er Angst und Zweifel des religiösen Glaubens zum Schweigen zu bringen. Dem Wahn der Menschen, die in einem dunkeln Nebel dahintappten, hat dieser Denker eine Leuchte angezündet, daß das helle Licht der Aufklärung alle Wahngestalten des Glaubens, die die Seele schrecken möchten, verscheuchen muß[1]). Noch vermag die epikureische Ethik keine tiefere Anziehungskraft auf die Römer auszuüben; die Frage nach dem Verhältnis zu den objektiven Mächten des Lebens steht noch allzu sehr im Vordergrunde und heischt dringend eine Lösung, als daß der Einzelne sich schon so ganz auf sich selber zu stellen vermöchte. Und so ist es einzig der aus der ionischen Naturphilosophie von Epikur übernommene Gegensatz zu den religiösen Vorstellungen, der diesem System hier Anhänger wirbt. Die Kenntnis der griechischen Philosophie ist zum mindesten bei Lukrez noch viel zu gering, als daß er sich dieser Abhängigkeit seines Meisters bewußt würde; ihm steht Epikur in einsamer Größe der gesamten in den Irrwahn der Religion gebannten Menschheit gegenüber[2]). Nur als Aufklärungsphilosophie hat diese Lehre für den Römer Interesse, ihre dogmatische Sicherheit, mit der sie alles natürlich zu erklären weiß, hat ihn ganz gefangen genommen. Und so breitet er in bunten Bildern die Naturlehre Epikurs vor uns aus, aber das Interesse, das er an diesem robusten Materialismus nimmt, ist ausschließlich und ohne Hehl ein religiöses. Daß die Götter in der Welt nicht wirksam sind und deshalb das Leben von ihrem launischen Willen nicht bedingt ist, diese Erkenntnis befreit den Menschen von dem religiösen Grauen, das ihn bis dahin erfassen mußte, wenn er sich von dem unbegreiflichen Walten übermächtiger Wesen nahe umdroht fühlte[3]). Und die Einsicht in die körperliche und also vergängliche Natur der Seele, die ausführlich zu erweisen versucht wird[4]), enthebt den Menschen der Sorge um sein künftiges Geschick, wie sie die Schauermären von dem Gericht und den Martern des Hades in ihm erweckten[5]); sie läßt ihn den Tod nicht

[1]) Vgl. de rerum natura I 56 ff. III 1 ff. V 1 ff. Das Bild der »Aufklärung« drängt sich Lukrez am leichtesten auf; I 1101 f. u. ö.

[2]) VI 1 ff.

[3]) I 74 ff. V 1181 ff.

[4]) III 417 ff.

[5]) I 96 ff. III 31 ff.

mehr als ein Leid, vielmehr als den Erlöser von allem Leid freudig begrüßen[1]). Die Philosophie, die Befreierin aus den Banden der Religion, führt zu der wahrhaften Gemütsruhe, die in der Einsicht von der Notwendigkeit alles Geschehens begründet ruht und daher jedes Geschick mit tiefer Gelassenheit empfängt, weil sie sich mit der Natur in innerer Übereinstimmung weiß[2]). So wenig dabei die eigentliche Ethik und Lustlehre Epikurs hereinspielt, jenen schmerzvollen Konsequenzen, die sich aus ihr ergaben, kann auch dieser Römer sich nicht entziehen, in so hellen Tönen er seinen Meister preist. Die Philosophie lehrt die Vergänglichkeit und also Nichtigkeit der Welt einsehen[3]), sie löst den Menschen aus dem Leben heraus, daß er sich nicht mehr aus Furcht vor dem Tode daran klammert, denn er versteht, daß die wahrhaften Qualen des Tartarus ihn im Leben mit seiner Unruhe und seinem Wandel umdrängen, denen ihn der Tod als gütiger Erlöser entrafft[4]). Hat Lukrez die Lehre Epikurs mit einer Leidenschaft ergriffen, die den kühlen Erörterungen jenes Denkers neues und warmes Lebensblut einflößt, auch ihre Melancholie bricht in ihm mit einer Wucht hervor, die seinen Geist schon fast an die Grenze des Wahnsinns drängt[5]).

Ganz anders ist die Stellung, die Cicero der Philosophie gegenüber einnimmt. Er ist ein Mann des praktischen Lebens[6]), in Rhethorik und Rechtswissenschaft empfing der Jüngling seine Erziehung, und mehr nur um seine Allgemeinbildung zu vervollständigen, ging er zu den Philosophen in die Schule. Mit der epikureischen Philosophie konnte er da nicht viel anfangen, mehr fesselte ihn die stoische, besonders aber mußte die Skepsis der Akademie seiner aufs praktische Wirken gestellten Natur entgegenkommen; hier war zunächst Philo sein Lehrer, aber um sich nach dieser Richtung noch mehr zu vervollkommnen, ging er nach Athen und hörte dort neben anderen auch Philos Schüler Antiochus. Der skeptische Eklektizismus dieser Männer befriedigte ihn am meisten, er mochte sich am leichtesten den Bedürfnissen des Redners, als den er sich in Rhodus noch weiter

---

1) III 827 ff. 2) II 1 ff.
3) III 1022 ff., vgl. V 55 ff.
4) III 928 ff.
5) Vgl. die Schilderungen der Melancholie III 79 ff. 459 ff.
6) geboren im Jahre 106 zu Arpinum.

ausbildete, anpassen. Nach Rom zurückgekehrt, machte er die übliche Beamtenlaufbahn des Römers durch, die ihn bis zum Konsulat emporführte, bei dem ihm die Verhältnisse in der Unterdrückung der katilinarischen Verschwörung eine Wirksamkeit zuschoben, die seine persönliche politische Bedeutung wohl überstieg, so gewaltig er sich dieses Verdienstes um den Staat zu rühmen wußte. Mannigfach war er in diesen Jahren vor Gericht und in der Politik als Redner tätig. Aber unter dem ersten Triumvirat ward er verbannt und sah sich nach seiner Rückkehr von jeder politischen Tätigkeit ausgeschlossen; da benutzte er die unfreiwillige Muße zu einer mehr theoretisch gerichteten, der Rhetorik doch auch der Philosophie gewidmeten Schriftstellerei[1]). Erst der Krieg zwischen Pompeius und Caesar ließ ihn wieder hervortreten, aber Caesars Erfolg drängte ihn, den Pompeianer, abermals von jedem öffentlichen Handeln zurück. Von neuem widmet er sich dem Schreiben, und jetzt besonders der Philosophie[2]). Caesars Tod riß ihn noch einmal aus der Stille seines Lebens heraus; er trat gegen Antonius auf, doch als dieser sich mit Octavian verbündete, wurde er geächtet und nicht lange darauf ermordet[3]).

Daß Ciceros Natur ihn aufs Handeln wies, kann nicht zweifelhaft sein, nur als einen Notbehelf und eine Beschäftigung für müßige Stunden hat er zeitlebens die Theorie betrachtet. Immerhin lag es in den Bedingungen der Zeit und ihrer hoch ausgebildeten persönlichen Bildung, daß eine tiefer greifende Wirksamkeit ohne theoretische Vorbereitung nicht möglich schien. Rede und Schrift dienen mehr noch wie Gesetze und Soldaten als Waffen im politischen Kampf. So hat sich Cicero von frühe an alle Bildungselemente seiner Zeit anzueignen gesucht, um sie in den Dienst seiner Tätigkeit zu stellen. Aber es war die eigentümliche Ironie seines Lebens, daß er im Handeln, unsicher und schwankend wie dieser so vielfältig gebildete Mann war, im entscheidenden Augenblick meist versagte, weil ihm die unbedingte Energie des Wollens in der Beweglichkeit des Intellekts verloren gegangen war, und daher sein Leben praktisch fast nur Mißerfolge zu verzeichnen hatte, daß dagegen sein Theoretisieren,

---

1) in den Jahren 55—52.
2) 46—44.
3) im Jahre 43.

das er nur als Mittel zum Handeln oder als Ersatz für mangelnde Tätigkeit wollte gelten lassen, von einer gewaltigen Folgewirkung werden sollte. Aber diese enge Verbindung mit der Praxis erweckt bei ihm die philosophischen Ansichten, die er schulmäßig überkommen hat, zu einem neuen Leben, das ihnen in der rein gelehrtenmäßigen Behandlung durch die Griechen fremd geworden war. Der alte griechische Gedanke, daß politisches und ethisches Handeln besser sei als bloße Theorie, und die Philosophie im Leben sich bewähren müsse, gewinnt bei ihm einen frischen Schwung[1]). Die Verbindung von Theorie und Praxis aber sah er in seiner liebsten Tätigkeit, der Redekunst, erfüllt; zeitlebens hat er sowohl gegen die altrömische Ansicht, daß die Rede rein aus der Praxis hervorwachsen müsse, wie gegen die hellenistische, die in ihr nur eine stilistische Übung sah, polemisiert. Wohl war sie ihm ein Mittel, im realen Leben zu wirken, aber allein von dem Boden einer umfassenden Bildung aus schien ihm eine solche Wirksamkeit möglich; nur eine letzthin philosophische Einsicht in das Wesen der Dinge lasse diese in die richtige Beleuchtung rücken. Alles Stilistische aber muß demgegenüber bloßes Mittel bleiben.

Von solchen Gedanken war Ciceros Wirken in den ersten Jahrzehnten seiner politischen Tätigkeit getragen und sein Erfolg gegen die katilinarische Verschwörung schien sie zu rechtfertigen; so suchte er ihnen in der ersten Zeit seiner unfreiwilligen Muße einen theoretischen Ausdruck zu geben. Die Schrift über den Redner, die er später durch zwei weitere ergänzte, stellt nicht eigentlich eine rhetorische Theorie dar, sondern entwickelt ein ethisches Ideal und wird daher mit einem gewissen Recht von Cicero seinen philosophischen Werken zugezählt[2]). Im Gegensatz zu einer Auffassung, die im Redner nur einen fähigen Stilisten sehen will, der sich über seine Gegenstände bei den Sachverständigen Rats erholt, läßt Cicero hier sein Ideal schildern, nach dem die Rede einzig aus der Kenntnis der Dinge hervorwachsen könne und daher der Redner nicht nur Rechtswissenschaft und Geschichte, sondern vor allem auch die

---

[1]) Vgl. de republica I 1 ff. Daß dieser Gedanke gleichzeitig auch bei den Griechen eine Erneuerung erfuhr, werden wir noch im dritten Abschnitt sehen.

[2]) de divinatione II 1, 4. Die Schrift De oratore aus dem Jahre 55; ihr folgen im Jahre 46 der Brutus, eine Geschichte der Redekunst, und der Orator.

Philosophie beherrschen müsse[1]. Wenn der Philosoph die gesamte Wissenschaft umspannen soll, so muß der Redner dies philosophische Wissen ganz in sich aufgenommen haben, nur vermag er es in wirksame Worte zu kleiden und es damit in Handlung und Tätigkeit umzusetzen. Damit ist aufs schärfste die Stellung des Römers zur griechischen Bildung bezeichnet, wir stehen hier genau auf dem Kreuzungspunkte beider Geistesmächte. Die Weltherrscher erfüllen sich ganz mit dem griechischen Geiste, aber sie sehen in ihm bloß ein Mittel, reale Zwecke zu verwirklichen; zu handeln, nicht zu schauen heißt sie auch hier der Grundtrieb ihres Wesens, nur verbürgt in einer wesentlich theoretisch bestimmten Welt der Geist die größten und sichersten Erfolge. Kein Zweifel daher, daß Cicero in der Ausprägung dieser Gedanken wesentlich originell ist, hier konnte er von den so ganz auf die Theorie gerichteten Griechen seiner Zeit kaum etwas lernen. Wohl ist er sich bewußt, daß in der älteren Zeit auch bei den Griechen das Denken enger in das reale Leben verflochten war, aber später hat sich das sachliche Wissen von der Redekunst mehr und mehr abgetrennt[2], und höchstens die Pflege eines freilich rein theoretischen Vortrags in der Akademie wie die Tendenz der Stoiker auf praktisches Handeln mochten dem Römer Anknüpfungspunkte für seine Ideen bieten. Aber was dort bloße Theorie blieb, ist hier lebendige Wirklichkeit geworden.

Der Mann des Handelns aber vollendet sein Wesen erst in der Gemeinschaft, und so zeichnet Cicero neben dem Ideal des Redners sein Ideal des Staates[3]. Hier brauchte er nicht nach fernen Höhen auszuschauen, wie die griechischen Denker; gibt sein Redner nur ein Bild wieder, dem er selber gleichen wollte[4], er kannte nur einen Staat, in dem eine solche Wirksamkeit möglich war, den der Römer. Hier haben ihm sicherlich die Stoiker mehr vorgearbeitet, die ja seit Panaetius sich gewöhnt hatten, im römischen ihren Vernunftstaat verwirklicht zu sehen. Was Cicero aus Eigenem hinzubringt, ist nur die intime Kenntnis der römischen Geschichte und Verfassung, sonst sind

---

1) De oratore I 11, 45 ff. III 30, 118 ff. Orator 4, 14 ff. 32, 113 ff.

2) De oratore III 15, 56 ff.

3) in der nur in Fragmenten erhaltenen, äußerlich sich an Platos gleichnamiges Werk anschließenden Schrift De republica und der nicht vollendeten De legibus.

4) trotz der Bemerkungen Orator 2, 7 ff.

es wesentlich stoische Farben, in denen er das Bild des Römertums malt. Die allgemeinen Erörterungen über Wesen und Formen des Staates scheinen unmittelbar aus Panaetius zu stammen[1]). Mit den Stoikern ist er darin einig, daß die staatliche Gemeinschaft mit Notwendigkeit aus der Natur der Menschen sich ergibt, weil ein natürlicher Trieb sie zueinander treibt und in ihrer Vernunft ein unmittelbarer Hinweis auf die Verbindung mit anderen gegeben ist[2]); auf die Gerechtigkeit, die mit der Vernunft eins ist, darf allein das staatliche Leben gegründet werden[3]). Ihm wie den Stoikern soll der ideale Staat eine rechte Mischung der Monarchie, Aristokratie und Politie darstellen, ja sogar ihre Neigung zur Monarchie übernimmt der Republikaner[4]). Auch ihm ist der Geist der wichtigste Faktor des staatlichen Lebens und die Erziehung daher die vornehmste Aufgabe des Staates; ihre Tendenz liegt dabei ganz in der Richtung auf das stoisch verstandene Ideal des alten Römertums, stoischer und römischer Geist sollen sich einander vermählen[5]). Zugleich mögen manche Gedanken der platonischen Schrift, die äußerlich Ciceros Vorbild ist, herübergewirkt haben; ganz unter ihrem Einfluß steht der religiöse Abschluß, den er seinen Gedanken mit dem Ausblick auf das Jenseits und seine ausgleichende Gerechtigkeit gibt[6]).

Völlig anders sind die Schriften der zweiten Epoche zu beurteilen; nach Absicht, Entstehungsweise und Ausführung unterscheiden sie sich grundsätzlich von denen der ersten. Sie sind nicht mehr von einem Manne geschrieben, der auf eine erfolgreiche politische Laufbahn mit Stolz zurückblicken konnte, zwar zeitweise in den Hintergrund gedrängt war, aber doch bei einem Wechsel der Verhältnisse auf neue Wirksamkeit hoffen durfte; sie sind zur Zeit entstanden, da Caesars Herrschaft jeden Gedanken an politische Tätigkeit in Cicero ersticken mußte, da er sich grollend in die Einsamkeit zurückzog und

---

1) Schmekel, die Philosophie der mittleren Stoa, S. 47 ff. Einzelne der stoischen Gedanken mögen ihm dabei auch durch seinen Lehrer Antiochus zugeflossen sein.

2) De republica I 25, 39 ff.; de legibus I 6, 18 ff.

3) rep. II 44, 70. III 22, 33 ff.

4) rep. I 29, 45 ff.

5) rep. IV.

6) Der sog. Traum des Scipio, eine Nachbildung des Mythus am Ende von Platos Politeia; rep. VI 9 ff.

in der Philosophie nicht mehr einen Beweis der Trefflichkeit seines Handelns, sondern einen Trost für gescheiterte Pläne und Aussichten suchte. Der Tod einer geliebten Tochter kam hinzu, um diese weiche Seele enger als zuvor dem Schmerze vertraut zu machen. Da kehrt er zu den Studien seiner Jugend zurück und findet in der Lektüre philosophischer Schriften Ablenkung und Erheiterung. Nach dem Vorbilde griechischer Muster schreibt er eine Trostschrift an sich selbst, aus deren dürftigen Resten noch uns der Ton eines wahrhaft erlebten Schmerzes entgegenklingt, und er läßt in seinem gleichfalls verlorenen Hortensius eine Mahnung zum Studium der Philosophie folgen, die eine Rettung aus allem irdischen Leiden biete. Diese Arbeiten ließen ihn von neuem Geschmack an der Philosophie gewinnen und einen großen fruchtbaren Plan in ihm reifen. Da er sich von der praktischen Tätigkeit für sein Vaterland abgeschnitten fand, sah er die Möglichkeit vor sich, dem römischen Geistesleben einen gewaltigen Dienst zu leisten, indem er die philosophische Bildung, in der er von je das sicherste Fundament auch des staatlichen Lebens erblickt hatte, weiteren Kreisen seines Volkes zugänglich machte[1]. Bisher war man zur Kenntnis der Philosophie auf griechische Schriften angewiesen, die sie trotz der wachsenden Verbreitung der griechischen Sprache in Rom doch immerhin einem engeren Zirkel vorbehielten[2], oder auf Übersetzungen, die Cicero abgesehen von ihrer höchst mangelhaften sprachlichen Formung, schon deshalb nicht wollte gelten lassen, weil sie aus dem Kreise der von ihm bekämpften epikureischen Schule stammten[3]. Hier winkte Cicero eine große Aufgabe, wenn er seine bedeutende Beherrschung der lateinischen Sprache in den Dienst einer Übersetzung griechischer Philosophen stellte, und sie fähig machte, philosophische Begriffe und Ideenverbindungen auszudrücken. Mit einem eminenten Fleiß hat er diesen Plan in wenigen Jahren ausgeführt und den Römern eine stattliche Reihe philosophischer Werke in ihrer Sprache geschenkt; er hat ihnen damit, wie er es wollte, eine philosophische Enzyklopädie geschaffen, ohne Zweifel die größte

---

1) Vgl. de natura deorum I 4, 7; de divinatione II 1—2.

2) Auf ein wie geringes Wissen um Philosophie Cicero auch bei den sog. Gebildeten seiner Zeit glaubt rechnen zu können, zeigen die Ausführungen über den Stoizismus in der Rede pro Murena 29, 61 ff.

3) Acad. I 2, 5; epist. ad fam. XV 19, 2.

Tat, die sich an Ciceros Namen knüpft. Sie vollendet die Rezeption der griechischen Bildung durch die Römer[1]).

Bei diesen Schriften kann also keine Rede mehr davon sein, daß Cicero eine eigene Position, wie sie ihm durch sein Römertum nahe gelegt war, der griechischen Philosophie gegenüber zu gewinnen suchte oder ihre Elemente neu zu einem originalen Gebilde zusammenschweißte. Das ist nirgends die Absicht, denn er bietet wesentlich Übersetzungen verbreiteter griechischer Handbücher[2]), und führt die Vertreter der einzelnen Schulen im Gespräch vor, indem er sie ausführlich ihre verschiedenen Ansichten entwickeln läßt, dabei aber seinen eigenen Standpunkt nur gelegentlich andeutet. Der Dialog, den Cicero aus der sokratischen Literatur aufgreift und zwar in der aristotelischen Form, die das rasche Hin und Her des platonischen Gesprächs durch lange Erörterungen der einzelnen Teilnehmer ersetzt hatte, erweist sich als besonders geeignet, die verschiedenen philosophischen Richtungen über jedes Problem zu Worte kommen zu lassen, um die Römer mit allen Ausprägungen des philosophischen Gedankens bekannt zu machen. Hier ist auch der römische Geist ganz auf dem hellenistischen Standpunkt angelangt, auf dem das Wissen um Philosophie die Philosophie selbst verdrängt hat. Kein Zweifel, daß es Cicero lediglich um die Verbreitung eines umfassenden Wissens zu tun war, nicht mehr, wie noch in seinen früheren Schriften, um die Predigt eines bestimmten Ideals; wie hätte er sonst auch die ihm so unsympathische Lehre Epikurs gelegentlich mit solcher Ausführlichkeit entwickeln können? Aus den hier vorgetragenen Ansichten[3]) eine Philosophie Ciceros zusammenzustellen, erscheint daher von vornherein als aussichtslos. Daß ihm die ethischen und religiösen Fragen im Vordergrund des Interesses stehen, mag immerhin bezeichnend für das römische Denken sein, aber ein eigentliches Abweichen von der Richtung des Hellenismus kann auch hierin nicht gesehen werden.

---

[1]) Über die Aufgabe dieser Übersetzung ins Lateinische spricht er sich mehrfach aus, z. B. Acad. I 3, 10 ff.; de finibus I 1 ff.; de natura deorum I 4, 8.

[2]) Als Abschriften, ἀπόγραφα, bezeichnet er sie selbst epist. ad Attic. XII 52, 3. Über seine Quellen, die kaum irgendwo ein selbständiges philosophisches Interesse beanspruchen dürfen, vgl. Schanz, Geschichte der römischen Literatur I 2[3], S. 350 ff.

[3]) die man am vollständigsten bei Goedeckemeyer, Geschichte des griechischen Skeptizismus S. 140 ff. aufgeführt findet.

Zunächst trägt Cicero in den zwei uns nur teilweise erhaltenen Bearbeitungen seiner akademischen Untersuchungen die Erkenntnislehre vor, indem er den stoisch tendierenden Eklektizismus des Antiochus und die reine Skepsis des Karneades einander gegenüber stellt, und außerdem durch den gelehrten Varro einen Überblick der Entwicklung der Philosophie seit Sokrates geben läßt. Dann aber wendet er sich in seiner wohl besten Schrift alsbald der Frage nach dem höchsten Gute zu. Hier läßt er ausführlich die Lehren der drei großen Schulen, der Epikureer, der Stoiker und der akademisch-peripatetischen, entwickeln, indem er zumal jenen beiden vom Standpunkt der späteren eklektischen Akademie entgegnet. Nebenher gehen in den Tuskulanen und den zwei kleinen nach Cato und Laelius benannten Schriften mehr populäre und daher rhetorischer ausgeführte Erörterungen, die vor allem die Leiden des äußeren Lebens als nichtig erweisen und den Blick aus den Wirren des Daseins zu den reinen Höhen der Philosophie aufrichten sollen. Hier weht uns stoischer Geist entgegen, und nur die schönen Gedanken über die Freundschaft im Laelius, die einer Schrift des Theophrast entstammen, können in ihrer abgeklärten Weise ihre Heimat im Peripatos nicht verleugnen. Neben dem ethischen aber fesselt Cicero besonders das religiöse Problem; die theologische Spekulation der Griechen den Römern zugänglich zu machen, mußte ihm besonders wichtig erscheinen, wenn er auch in diesen heiklen Fragen mit seiner eigenen Meinung noch vorsichtiger zurückhält. Auch hier stellt er in der Schrift über die Natur der Götter die Ansichten der Epikureer und Stoiker einander gegenüber, während er aber jene als irreligiös entschieden widerlegen läßt, werden gegen die Beweise der Stoiker nur einige Bedenken geltend gemacht, während der qualitative Inhalt dieser Lehre mit einem entschiedenen Wohlwollen behandelt wird. Daran schließen sich die Schrift über die Wahrsagung und die zum Teil verlorene über das Schicksal, deren positive Aufstellungen gleichfalls zumeist stoischer Lehre entlehnt sind, während gegen die stoische Beweisführung eine akademisch-skeptische Erwiderung vorgeht. Ganz in den Bahnen der eklektischen Stoa des Hellenismus wandelt Cicero endlich in der letzten Schrift dieser Reihe, in der er die sog. mittleren Pflichten, das Angemessene im Sinne der Stoa, behandelt, im engen Anschluß an eine Schrift des Panaetius, die er durch Ausführungen wohl des Posidonius ergänzte.

So wenig das Einzelne dieser Erörterungen für Cicero und für die Reaktion des römischen Geistes auf die griechische Bildung charakteristisch ist, weil die Tendenz hier überall nur auf ein Wissen und also eine einfache Rezeption des von den Griechen erarbeiteten philosophischen Gutes geht, der allgemeine Standpunkt, den Cicero ihm gegenüber einnimmt und der die Auswahl und Gruppierung des Stoffes bestimmt, muß noch einen Augenblick unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Seine philosophische Ausbildung war wesentlich durch jene jüngere Akademie bestimmt, die von Philo und Antiochus vertreten aus der Skepsis des Karneades hervorgewachsen war, aber durch eine eklektische Anlehnung zumal an die stoische Richtung wieder zu positiven Aufstellungen zu gelangen suchte. Davon ist Ciceros Stellung nicht wesentlich verschieden, und bezeichnend ist nur, wie er diese ganz aus der Theorie erwachsenen Ideen den Problemen des Römertums und seinen praktischen Tendenzen dienstbar zu machen versteht. Der alte Gedanke der Skepsis, der bereits auf Pyrrho zurückgeht, daß im Theoretischen ein absolutes Wissen unmöglich sei, für das Handeln aber das allein dem Menschen erreichbare Wahrscheinliche genüge, ist ganz in ihm lebendig. Aller bloßen Theorie steht er mit dem ganzen Mißtrauen des Mannes der Praxis gegenüber, und auch in Ethik und Theologie erregen die sicheren dogmatischen Erklärungen der Stoa seinen Widerspruch. Auf die Verschiedenheit der philosophischen Systeme weist er mit Vorliebe hin, um ihre Argumente sich gegenseitig entkräften zu lassen. Doch die Theorie war ihm von jeher nur Mittel für das Praktische; dies aber bewegt sich in dem Gebiet des Empirischen, in dem zwar keine Gewißheit, wohl aber eine Wahrscheinlichkeit möglich ist, die für das Handeln genügt[1]). Ganz im Sinne des Hellenismus sieht er daher in den Philosophien keine im Innersten fest gegründete Positionen der Wirklichkeit gegenüber, sondern nur mehr oder weniger ansprechende Vermutungen über das Wesen der Dinge, die zu dem empirisch Gegebenen eine willkommene Ergänzung bieten. Völlig lehnt er dabei einzig die Lehre Epikurs ab; dessen staatloser Individualismus, der jede allgemeine Norm aufhob, mußte dem Römer im Innersten fremd bleiben. Dagegen fühlt er sich zu der Stoa mit seinen philosophischen Lehrern und mehr noch mit

---

[1]) Vgl. de officiis II 2, 7 f.

dem gesamten echten Römertum am meisten hingezogen. Es ist bezeichnend, daß beinahe alle dogmatisch in seinen Schriften vorgetragenen Lehren, soweit sie nicht sofort durch eine einschneidende Kritik wieder negiert werden, stoisch gerichtet sind; zumal das strenge sittliche Ideal der Stoa wie ihre religiöse Weltansicht findet auch in ihm einen warmen Bewunderer, er leiht ihnen Worte solch hoher Begeisterung, wie sie nur dem eigenen Herzen entquellen. So geht die innige Verbindung römischen Wesens und stoischen Denkens auch hier nicht verloren. Aber zu weit ist dieser fein gebildete Mann in die hellenistische Art und die Unruhe ihres Intellekts hinübergezogen, als daß er sich ganz dem starren Dogmatismus der Stoa gefangen geben könnte.

Zwei Bedenken sind es vor allem, die Cicero der Stoa gegenüber erhebt, ein ethisches und ein theoretisches. Ihr ethischer Rigorismus scheint ihm mit den Anforderungen des realen Lebens nicht in Einklang zu bringen; so begeisternd er wirken mag, gerade die Anforderungen der Praxis, die Cicero stets den letzten Maßstab abgeben müssen, lassen mit solch verstiegenen Ideen nichts rechtes anfangen. Und ihre theoretischen Beweise, die nicht zuletzt auch in der Theologie mit apodiktischer Gewißheit auftreten, leisten nicht das was sie versprechen, sondern sind durch skeptische Einwände leicht zu erschüttern; dadurch aber schaden sie der Sache eher, der sie dienen möchten, denn mit dem Zweifel an ihrer Argumentation können leicht auch die Inhalte dieser Lehre erschüttert scheinen, die doch als Sittlichkeit und Religion für das praktische Leben eine unbedingte Geltung beanspruchen. Daher gilt es einmal, diese Lehren auf einen skeptischen Unterbau zu stellen, daß sie nicht mehr als absolute Erkenntnisse erscheinen, wodurch ihre Stellung allzu exponiert und gefährdet ist, sondern als wahrscheinliche Ansichten über Leben und Welt, die sich im empirischen Dasein bewähren und daher für die Praxis aufrecht erhalten werden dürfen. Zugleich aber muß das Ideal selbst dem realen Leben genähert werden; es ist kein Zufall, daß Cicero sich am liebsten an die Stoiker des Hellenismus hält, die diesem seinem Streben am weitesten bereits entgegenkamen, und daß er zumal in der Schrift über die Pflichten besonders jenen Erörterungen der Stoiker nachgeht, die ihr Ideal des Weisen ergänzen sollten, indem sie dessen mögliche wenn auch unvollkommene Verwirklichung im

Empirischen ins Auge faßten. Dieser gemilderte Stoizismus aber rückt für Ciceros Betrachtung wie schon für die seiner Lehrer in die unmittelbare Nähe der akademischen und peripatetischen Lehre. Schien es doch nur ein Unterschied in Worten zu sein, ob man die Handlungen niederen Grades noch als tugendhafte oder bloß als geziemende ansehen wollte, ob man äußere Werte als Güter oder bloß als vorgezogene Dinge gelten ließ. Und so trägt denn Cicero mit Vorliebe den Gedanken des Antiochus vor, daß jene drei Schulen in allen wesentlichen Punkten miteinander übereinstimmen. Aristoteles hat sich nach ihm kaum von dem Boden der alten Akademie entfernt[1]), und Zeno hat zwar die Worte verändert und seiner Lehre damit ein neues und glänzendes Ansehen geliehen, im Grunde aber ist er völlig mit jenen einig[2]). Die letzte Position, zu der schließlich die Philosophie des Hellenismus gelangt war, indem sie die innere Einheit ihrer Geschichte wenigstens ahnend einsah, wird damit auch dem römischen Geiste gewonnen; er hat den Hellenismus ganz in sich aufgenommen. Die griechische Bildung als eine einheitliche Macht mußte dem Römertum eingepflanzt werden, wollte es wahrhaft der Herr der Welt sein; nur wenn es selbst den Geist, der die Welt schon beherrschte, völlig in sich trug, konnte es dauernd die Herrschaft der äußeren Welt behaupten. Beide Entwicklungen finden in den gleichen Jahren ihr Ende. Da Caesar das römische Weltreich zur Monarchie zusammenschließt, schafft Cicero ihm eine Bildung, die alle Errungenschaften des griechischen Geistes vereinigen will.

2. Das Zeitalter des Augustus.

Was die Republik erstrebte, erfüllte das Kaisertum. Wohl hatte schon jene den eisernen Ring um alle Länder der Erde geschmiedet, aber dies Reich im Innern völlig auszugestalten konnte ihr ebensowenig gelingen, wie die Bildung des Griechentums ganz dem römischen Wesen einzuschmelzen. Waren doch in dem Augenblick, da der äußere Umkreis der römischen Machtsphäre abgesteckt schien, die heftigsten Erschütterungen in dem Zentrum des Reiches ausgebrochen, alle sozialen Verhältnisse in der Hauptstadt verschoben sich

---

[1]) de finibus V 3, 7.

[2]) Vgl. besonders ebd. IV 2, 3 ff.

und der breite Strom griechischen Denkens, der in immer erneuten Wellen hereinflutete, rührte das Geistesleben in seinen Tiefen auf, daß es in den Stürmen der Zeit nicht vermochte, das Neue dem Alten sicher einzugliedern, das Fremde mit dem Eigenen ganz zu verbinden. Erst die Ruhe der kommenden Jahre, da aus dem Chaos der Bürgerkriege die Monarchie beherrschend ihr Haupt erhob und friedebringend ihre Hand über den Erdkreis streckte, ließ die zuvor widereinanderstrebenden Kräfte sich konsolidieren. Augustus Herrschaft vollendet die Einheit des römischen Weltreichs und zugleich die Rezeption des griechischen Geistes, bei der das römische Wesen nicht sich selber aufgibt, sondern zum ersten und einzigen Male eine originale Synthese beider Geistesmächte zustande bringt.

Wohl war auch Octavian den wilden Zeiten der ausgehenden Republik nicht fremd geblieben; als er mit noch nicht zwanzig Jahren das Erbe Caesars antrat, mußte er durch Krieg und Blut sich seinen Weg zum Throne bahnen. Aber der verschlossene Jüngling, dessen klaren Blick keine Illusionen trübten, der vor keinem Mittel zurückschreckte, wenn es seinen Zwecken diente, und der doch mit einer bezwingenden Liebenswürdigkeit des äußeren Wesens selbst seine Gegner zu gewinnen wußte, erhob sich, als Glück und Energie ihm zu einer beherrschenden Stellung über allen Parteiungen verholfen hatten, auch innerlich zu einem höheren Standpunkt. Als er keinen Feind mehr zu fürchten hatte, war es leicht, das Staatsschiff in den sicheren Hafen des Friedens zu lenken und die noch nachschwingenden Wogen der Erregung zu glätten. Jetzt wußte er alle Elemente des Römertums an sich zu fesseln und ganz in den Mittelpunkt nicht nur des staatlichen, sondern auch des Kulturlebens zu treten. Der geschlossene Sinn des Römers bricht in Augustus wieder hervor, aber vermählt mit griechischer Freiheit und Grazie; seine Herrschaft bezeichnet ein Zeitalter, in dem beide gegeneinander strebende Kräfte zu einem harmonischen Zusammenklang sich verbanden[1]).

Die hellenistischen Reiche waren zugrunde gegangen, weil sie jede Verbindung mit den älteren, in dem Herkommen fester begründeten Staatsbildungen der Griechen verloren hatten und sich einzig auf die Persönlichkeit des Herrschers stützten. Der Individualismus, der jeder

---

[1]) Regierung des Augustus 31 v. Chr. bis 14 n. Chr.

Schranke des Gesetzes entwachsen war, sollte hier spontan Recht und Gesetz von neuem erzeugen. Dieser Versuch mußte auf die Dauer ergebnislos bleiben; der Individualismus, der die alten Staaten vernichtet hatte, konnte auch die neuen nicht verschonen, in dem Gegeneinander ihrer Interessen rieben sich die Monarchien allmählich auf und wurden dem von außen eindringenden stärkeren Gegner eine leichte Beute. Daß die Kraft des Römertums dagegen in der Vorherrschaft des Gesetzes ruhte, erkannten schon die Griechen, und sie sahen hier erfüllt, was sie selbst sich ersehnten. Der römische Staat ließ dem Einzelnen den weitesten Spielraum zur Entfaltung seiner Unternehmungslust und Tatkraft, aber er bannte ihn doch zugleich unbedingt in die Schranken, mit denen das Gesetz die Gesamtheit der Bürger zur festen Einheit zusammenschloß. Dieser Charakter durfte auch von dem Kaisertum nicht aufgegeben werden, wollte es sich nicht den gleichen Gefahren aussetzen, denen die hellenistischen Königreiche erlegen waren. Auch der Kaiser mußte den Zusammenhang mit dem überlieferten Rechte wahren, und tief wußte Augustus seine Stellung auf dem Grunde des staatlichen Rechts zu befestigen. Das alte Königtum einer halb mythischen Vorzeit sollte nicht erneuert werden; zu groß war dem neuen Herrscher dieser Titel und zugleich zu niedrig. Er wollte nicht, wie es der patriarchalische König getan hatte, die ganze Fülle staatlicher Hoheit in seiner Person vereinen, sondern wie jeder Beamte der Republik als Mandatar des souveränen Volkes und also innerhalb und unter dem Gesetze seine Macht ausüben[1]); erster unter den Bürgern, Princeps, wollte er sich allein bezeichnen lassen. Aber als höchster Beamter des herrschenden Volkes fühlte er sich zugleich weit erhaben über die kleinen Könige des Orients und ihre innerlich so hohlen Prätensionen.

Nirgends zeigt sich offensichtlicher die geniale Konsequenz, mit der die Römer ihr Staatswesen weiterbildeten, als in der Umwandlung der republikanischen Formen in das Kaisertum. Von einer eigentlichen Monarchie kann daher nicht einmal recht die Rede sein, weil dieses Kaisertum sich ganz der Sprache des republikanischen Staates bediente, um die Machtvollkommenheit des Herrschers zum Ausdruck zu bringen. Drei Funktionen sind es vor allem, durch welche dieser

---

[1]) Vgl. Mommsen, römisches Staatsrecht II 2^3, S. 749 ff.

seine Rechte auf die republikanischen Institutionen stützt. Im Kriege ist das Kaisertum begründet worden, die militärische Beherrschung der Provinzen ist die wichtigste Voraussetzung seines Bestandes, darum ruht es auf der Herrschaftsgewalt des Feldherrn, des Imperators, und die Würde des in den Provinzen mit militärischer Machtvollkommenheit fungierenden Magistrats bildet die eigentliche Grundlage seiner Rechte[1]. Aber diese endete an den Grenzen Italiens, nur nach außen hin erschien der Kaiser als Imperator; in der Heimat dagegen war seine Herrschaft aus der demokratischen Bewegung hervorgewachsen, zum Schutz der Volksrechte gegenüber einer entarteten Aristokratie hatte die monarchische Bewegung seit den Tagen der Gracchen sich erhoben. Daher nimmt das Kaisertum das Palladium der Volksrechte, die tribunizische Gewalt, in sich auf und leitet aus ihm, nachdem es die konsularische Würde bald wieder abgelegt hatte, den größten Teil seiner legislativen und richterlichen Rechte ab. Von religiösen Zeremonien aber war das römische Staatswesen tief durchdrungen, auch hier mußte der Kaiser die höchste Stellung besitzen, um auf den religiösen Geist des Staates einen dominierenden Einfluß zu gewinnen; in diesem Sinne wird ihm das Amt des Oberpriesters übertragen. Dagegen behauptet in einer Fortwirkung der aristokratischen Grundlagen des alten Staates neben dem Kaiser einzig der Senat eine größere Machtbefugnis, zwischen beiden ist die Summe staatlicher Hoheit geteilt. Geflissentlich betonte Augustus diese Rechte des Senats, um seine eigene Herrschaft ganz im Lichte einer Konsequenz der republikanischen Formen erscheinen zu lassen, aber die natürliche Entwicklung mußte doch dahin drängen, das Herrschaftsrecht immer völliger dem Kaisertum zuzuwenden, wie denn die Macht der Herrschaft sicherlich schon von Augustus ganz besessen wurde. Daß die östlichen Völker und die von griechischem Denken mehr und mehr beeinflußten Italiker in ihm einen absoluten Herrscher erblickten, wie es nur je ein hellenistischer König gewesen war, konnte nicht ausbleiben; als göttliches Wesen ward er in diesem Sinne allenthalben gepriesen und verehrt. Aber offiziell und in Rom selbst vermied es der Kaiser, solche Ehren für sich zu beanspruchen[2].

---

[1]) Vgl. hierzu und zum folgenden Mommsen a. a. O. S. 840 ff.
[2]) ebd. S. 755 ff.

Mit dem Staate mußte die Gesellschaft einer völligen Reorganisation unterworfen werden. Es galt aus der bunten Völkermischung Roms, die mit der Dezimierung der alten Geschlechter in den Bürgerkriegen, der Ausdehnung des Bürgerrechts über Italien und schließlich zum Teil selbst über die Provinzen, dem Aufsteigen des Proletariats der Freigelassenen zu Ansehen und Einfluß erfolgt war, wieder eine einheitliche homogene Gesellschaft zu schaffen. Und so wollte Augustus die Gesellschaft dem Ansturm proletarischer Elemente gegenüber fester begründen; er reinigte den Senatorenstand von ungeeigneten Mitgliedern, bestimmte ihm schärfer Rang und Zahl der Mitglieder und ergänzte seine Geschlechter, daneben suchte er den Ritterstand besonders eng an seine Person zu fesseln. Feste Grenzen, die auch im äußeren Auftreten zur Geltung kamen, sollten die Stände voneinander und gegenüber dem Volke sondern[1]). So sollten die oberen Schichten dem Staatsleben erhalten bleiben oder wieder gewonnen werden, um jener Flucht ins Privatleben, wie sie in den Stürmen der Bürgerkriege sich erhoben hatte, Einhalt zu gebieten. Wie das römische Kaisertum keine absolute Monarchie darstellte, sondern die Formen des republikanischen Staatswesens wahrte, so konnte es hoffen, fortan den Einzelnen an das öffentliche Leben zu fesseln, in dem ihm noch verlockende Aufgaben winkten, während die Monarchie der hellenistischen Reiche dem Untertan alle politischen Geschäfte abnahm und damit der Entwicklung des Privatlebens einen starken Vorschub gewährte. Gewiß zog schon in den letzten Jahrzehnten der Republik das gleiche Geschick, das den Einzelnen vom Leben der Gesamtheit abschied und damit seinen Geist der wertvollsten Inhalte beraubte, drohend auch über Rom herauf, und daß auf die Dauer das Kaisertum, indem es sich immer mehr zur reinen Monarchie auswuchs um das staatliche Leben ganz in sich zu vereinigen, in der gleichen Richtung wirken mußte, war gewiß. Aber zunächst war das Römertum noch jung genug, um den politischen Trieb nicht ganz in sich verkümmern zu lassen, die Leidenschaften, geweckt in den letzten stürmischen Zeiten, wogten nach und forderten ein Feld ihrer Betätigung. So schien es möglich, noch einmal das Dasein des Einzelnen ganz dem Leben der Allgemeinheit einzuschmelzen und seine Interessen von dem persön-

---

[1]) Vgl. Gardthausen, Augustus und seine Zeit. I. Teil. 2. Bd. S. 910 f.

lichen Gebiete fort auf die Zwecke der Gesamtheit zu lenken. Die reich entfalteten Individualitäten der Zeit sollten dem Staatsgedanken eingeordnet werden, denn der römische Staat wollte seine Herrschaft auch über den Geist seiner Bürger behaupten.

Unter diesem Gesichtspunkte sind die mannigfachen Bestrebungen des Augustus zur Hebung der allgemeinen Sittlichkeit zu beurteilen. Er wußte wohl, daß aus dem engen Anschluß des Einzelnen an das öffentliche Leben und seine Zwecke der alte römische Geist seine Kraft gesogen hatte; zu verhindern, daß er sich gleich dem griechischen ganz um das Individuum kristallisiere und dies in der Einschränkung auf seine selbstischen Interessen sich in sich selbst verzehren lasse, diesem Gedanken ist seine gesamte Sittengesetzgebung unterstellt. Wir sahen zuvor, wie das Geistesleben der Republik sich in Schwankungen entwickelte, die es bald mehr zum Hellenismus hinüberzogen, bald mehr auf das eigene Wesen sich besinnen ließen. Der Ausgang der Republik war durch ein volles Einströmen hellenistischen Geistes bezeichnet, ein hoher Individualismus, der von Staat und Gesellschaft nichts mehr wissen wollte und nur seine eigenen Interessen verfolgte, die es im Griechentum realisiert fand, hatte sich damals entfaltet. Demgegenüber bedeutet Augustus Zeit einen neuen und letzten Versuch, den Boden des Römertums zurückzugewinnen und die alte heimische Weise zu erneuern. Aber freilich sah sich diese Reaktion anders wie jene ältere eines Cato einem Geiste gegenüber, der das Griechische nicht mehr als ein fremdes Lehngut, sondern als eigensten Besitz behandelte, der sich im Bewußtsein seiner eigenen Kulturgüter gleichberechtigt neben den griechischen stellte. Mit einer einfachen Ablehnung und direkten Rückkehr zu dem primitiven Wesen, wie sie noch die ältere Reaktion versuchen konnte, war hier nichts mehr auszurichten; nur unter Berücksichtigung der neuen Kultur und Annahme gewisser ihrer Elemente konnte ein Gebäude errichtet werden, dessen architektonische Linien der alten römischen Art entsprachen. Hier bewährte sich die frühe Durchdringung des römischen Wesens mit der stoischen Anschauung vom Wesen und Wert des Daseins, die aus echt griechischen Gedanken erwachsen doch aufs genaueste mit dem im Römertum Realisierten übereinzustimmen schien; es galt nur das stoische Ideal dem Ansturm skeptischer und epikureischer Gedankengänge gegenüber wieder macht-

voll zur Geltung zu bringen, um die Römer an ihre eigene wahre Natur zu gemahnen.

In dem Streben des Augustus, den Individualismus zurückzudämmen und den Einzelnen wieder dem Allgemeinen zu unterwerfen, schlingen sich demnach römische und stoische Ideen eng ineinander. Der Gedanke des alten Römertums von der unbedingten Suprematie des Staates über das Individuum wird ausgesprochen in den Forderungen der Stoa, daß der Einzelne sich ganz den in der objektiven Vernunft gegebenen Gesetzen zu unterwerfen habe [1]). Insbesondere ging Augustus gegen die Zügellosigkeit im Verkehr der Geschlechter vor und suchte dem überhandnehmenden Junggesellentum zu steuern. Und wenn die Männer der Zeit leicht ohne Rücksicht auf Stand und Herkommen ihre Gattin wählten, so legte Augustus besonderen Wert auf die standesgemäße Heirat; eine feste Gliederung sollte das soziale Leben wieder durchdringen. Besonders scharf wandte er sich gegen den Ehebruch. Dem gleichen Gedanken sollte es dienen, wenn durch Gesetze die Freilassung von Sklaven erschwert und beschränkt wurde, um der Vermehrung des städtischen Proletariats Grenzen zu setzen. Andere Bestimmungen richteten sich gegen den übermäßigen Luxus. Den Stolz auf die große Vergangenheit des römischen Volkes suchte der Herrscher besonders zu heben, indem er sich ganz über die Parteien stellte und jeden großen Mann, welcher Richtung er auch angehörte, als ein Vorbild der Gegenwart hinstellte. Die Vorherrschaft des allgemeinen Geistes über den Einzelnen, der staatlichen Vernunft über seine schwankenden Gefühlsantriebe sollte ganz im Sinne der Stoa befestigt werden. Bis in das Äußerlichste erstreckten sich diese Bestrebungen, selbst in der Kleidung wünschte der Kaiser die nationale Tracht der Toga gegenüber dem Eindringen der lässigeren und bequemeren griechischen erhalten.

Aber Augustus war Schüler der Griechen genug, um zu wissen, daß äußere Verordnungen die Sittlichkeit nicht zu heben vermögen, wenn nicht der Geist in dem gleichen Sinne gewandelt wird. Auch ihm wie den griechischen politisierenden Philosophen wird die Erziehung der Bürger die wichtigste Aufgabe. Auf sie zielen all jene Gesetze und manche andere ab, die unmittelbar alte Sitten und Ge-

---

[1]) Vgl. über diese Gesetzgebung Gardthausen a. a. O., S. 887 ff.

bräuche fördern möchten, ihren Zwecken unterstellt er vor allem die Kunst, die er in diesem Sinne ganz in seine Dienste zu ziehen versucht. Gewaltig soll schon das Stadtbild die Größe Roms und den Ruhm seiner Gottheiten zum Ausdruck bringen; so erfüllt Augustus und sein Freund Agrippa die Stadt mit reichen Tempel- und Hallenanlagen, die ganz in dem prachtvollen Stile der griechischen Baukunst gehalten der auch sonst geförderten Erneuerung heimischer Kulte dienen sollten [1]). Im gleichen Sinne verherrlichten Statuen und Altäre die römischen Ruhmestaten aus älterer und jüngerer Vergangenheit. Die Rückwendung zur Vergangenheit bediente sich dabei gern einer auch in Griechenland aufkommenden Richtung, die uns noch beschäftigen wird und deren Tendenz auf eine Erneuerung der klassischen Meister ausging. Plastik und Malerei suchen den Anschluß an den hohen und ernsten Stil der Zeit großer griechischer Kunst und drängen die Formensprache des Hellenismus, wie sie die ausgehende Republik bevorzugt hatte, eher zurück. Vor allem aber will Augustus die Literatur ganz seinen Zwecken dienstbar machen, sie soll den Geist, der seinen Regierungstaten innewohnt, in künstlerischer Form gestalten und verbreiten. Die Protektion der Schriftsteller betrieb er in großem Maßstabe [2]) und reiche Männer der Zeit, wie Maecenas und andere, überboten ihn fast noch darin. Durch Bibliotheken und die Einführung von Rezitationen vor einem geladenen Publikum sollte eine dem Geist der Zeit sich harmonisch einfügende künstlerische Bildung verbreitet werden. Und nicht wenige Schriftsteller waren bereit, ihre an den Griechen geschulte Feder dieser hohen Aufgabe zu weihen und in hellenischer Kunstform römische Kraft und Größe zu verherrlichen. Am vollkommensten genügte ihr wohl Virgil, der in den ländlichen Gedichten seiner Jugend mehr noch in den Bahnen hellenistischer Idyllenpoesie gewandelt war, dann aber wahrscheinlich durch Augustus selbst angeregt in seiner Aeneis ein Werk schuf, das mit den höchsten dichterischen Leistungen der Griechen wetteifern wollte, indem es Odyssee und Ilias nachahmte und verband, dessen Geist aber ganz der Verherrlichung der Größe Roms galt, das durch seinen Ahnherrn den Griechen ebenbürtig gegenüber stand. Und neben ihn

[1]) Über die bildende Kunst der augusteischen Zeit vgl. Springer-Michaelis, Handbuch der Kunstgeschichte I⁹, S. 457 ff.

[2]) Vgl. Sueton, Augustus 89.

tritt Horaz, der in leichtgeschürzten von der Prosa nur wenig sich abhebenden Versen launig die Schwächen der Zeit gegeißelt hatte in Wendungen, die nicht selten an den parodistischen Ton der kynischen Volkspredigt gemahnten, der aber daneben seine echt epikureische Lebensweisheit mit ihrem Preis eines still behaglichen und weise sich selbst beschränkenden Genußes nirgends verleugnete; auch er wird von Augustus gewonnen, daß er in seinen der lesbischen Lyrik nachgebildeten Oden nicht nur den Gott Amor, sondern Rom und seine Macht preist, eine Aufgabe, der sich der weltgewandte Dichter freilich in einer etwas höfisch kalten Form entledigt. Wollte Virgil den Römern ein Nationalepos schaffen, Livius setzte sich das Ziel, ihnen in glänzender Darstellung ihre eigene Geschichte zu erzählen; eine Verherrlichung Roms bedeutete auch dies Unternehmen, und es ist bezeichnend dafür, in welch idealisierte Höhe die Vergangenheit damals schon erhoben war, daß der Historiker ungescheut die Partei der Aristokraten ergreifen konnte gegen Demokratie und Caesarentum und doch der Freundschaft des Augustus nicht verlustig ging.

Die Philosophie der Zeit, zum Teil gleichfalls von ihm begünstigt, kam Augustus Tendenzen entgegen [1]). Allerdings waren wohl beinahe sämtliche philosophische Richtungen in der Hauptstadt vertreten, Rom war darin ganz in die Reihe der griechischen Städte eingetreten. Weithin war das Interesse für Philosophie verbreitet und ein allgemeines ethisches Raisonnement beherrschte Gedanken und Gespräch der Leute. Daß dabei die Leugnung entschiedener Grenzlinien zwischen den Systemen und die Behauptung ihrer wesentlichen Gleichheit, die Cicero bereits theoretisch verfochten hatte, praktisch zur Geltung kam, verstand sich von selbst. Man bediente sich der fertig empfangenen Schätze mit völliger Freiheit, und nur die Lebensstimmung des Einzelnen bedingte ihre Auswahl und Gliederung. Zugleich trat die Philosophie mehr und mehr in jene Sphäre des bloßen Wissens über, die sie im Hellenismus inne hatte und die auch bei Cicero bereits ihre Rechte geltend machte. Aber der einzige Versuch, selbständig den Problemen sich gegenüberzustellen und sie dem Leben einzuschmelzen, der in dieser Zeit unternommen ward,

[1]) Vgl. die Darstellung von Hirzel bei Gardthausen, Augustus. I. Teil. 3. Bd. S. 1296 ff.

liegt ganz auf der Linie, die Augustus in seinen Reformen beschritt. Die Schule der Sextier, begründet von einem angesehenen Römer und durch einige Generationen hindurch blühend, sucht die Erneuerung des altrömischen Wesens von dem Boden der griechischen Philosophie aus zu gewinnen. Auch für sie steht dabei die Stoa im Vordergrunde, stoisch ist fast alles gerichtet, was wir von ihrer Sittenlehre wissen, nur standen diese Männer als echte Römer dem Theoretisieren eher abgeneigt gegenüber und sahen den Wert der Philosophie ausschließlich in ihrer ethischen Wirksamkeit. Nicht aus der Reflexion, sondern aus der Kraft des Willens und der Begeisterung für hohe Vorbilder soll die Sittlichkeit entspringen. Daneben suchen sie auch für die Religion eine festere Stütze und greifen hier, da die abstrakte Spekulation der Stoa ihnen wohl zu fern lag, zu einzelnen Elementen des Pythagoreismus, dessen Seelenlehre und asketische Vorschriften sich leicht ihren Gedanken einfügten. So bewahren sie im engen Anschluß an das Ideal des Römertums der Philosophie die lebendige Wirkung aufs Leben, ja die Ideen der Philosophen hatten ihnen sichtlich nur soweit Bedeutung, als sie die ihnen selbstverständlichen römischen Lebenswerte zu stützen geeignet schienen. Damit spricht diese Lehre nur aus, was überhaupt die Gebildeten der Zeit von der Philosophie halten mochten. Die römische Art, tiefer begründet durch griechische Weisheit, wollte man dem reicheren Geistesleben der Gegenwart erhalten; keine Frage, daß hierfür vor allem die stoische Philosophie sich als geeignet erwies. Unter dem Panier der Stoa hatte Augustus die Restitution des alten Römertums begonnen, und keiner Philosophie hat er sicherlich als Herrscher größere Zuneigung bewiesen. Mochte er in jener weitherzigen Art, die alle Richtungen des Geistes an seine Person zu fesseln versuchte, Philosophen jeder Schule an seinem Hofe, ja unter seinen Freunden dulden, die eigentliche Staatsphilosophie konnte doch nur die Stoa sein, die seit langem eine fast unlösbar scheinende Verbindung mit dem Römertum eingegangen war. Kein Zweifel, daß alle Institutionen des öffentlichen Lebens, Staat, Recht und Religion, von dem Gebildeten der Zeit im Sinne der Stoa verstanden wurden; der Stoizismus, gemildert wie ihn die eklektischen Philosophen der hellenistischen Epoche vertreten hatten, bildete recht eigentlich das Glaubensbekenntnis der Zeit, soweit sie nicht bereits der Öffentlichkeit den Rücken gekehrt und ins Privatleben geflohen

war. Von ihren Anfängen her hatte die Stoa eine natürliche Affinität zu der rationalen Gestaltung des objektiven Lebens bewährt, dessen Struktur sie in ihrer Metaphysik am tiefsten gedeutet hatte; hier auf der Höhe der staatlichen Entwicklung der Antike, da das seit Jahrhunderten erstrebte Ziel einer gesetzmäßig bestimmten Einheit des Daseins endlich erreicht war, mußte diese Verbindung sich enger knüpfen denn je zuvor.

So gipfelt die Weltanschauung der Zeit in einem Bilde des Römertums gesehen durch das Medium der stoischen Philosophie. Wir haben seit den Tagen, da mit der Wendung alles Lebens ins Subjekt die alten Maße des Daseins untergingen, eine zwiespältige Tendenz die Entwicklung beherrschen sehen. Die objektiven Mächte wurden mehr und mehr in einem technisch fundierten rationalen Zweckzusammenhang befestigt, der alles äußere Leben zur festen Einheit zusammenschließen wollte, aber daneben wucherte das Innenleben umso üppiger und willkürlicher, da es in dem Äußeren nichts mehr zu tun fand und an einem bunten Wechsel der Eindrücke sich stets von neuem einen Inhalt vortäuschen mußte, den es doch in Wahrheit verloren hatte. Stoische und epikureische Philosophie hatten an der Schwelle des Hellenismus diesen Gegensätzen einen begrifflichen Ausdruck verliehen, jene hatte die Herrschaft einer objektiven Vernunft im Leben behauptet, diese alles wertvolle Dasein auf die Innerlichkeit des Subjekts eingeschränkt. Welch glänzender Siegeszug der von der Stoa vertretenen Tendenz beschieden war, trat uns deutlich entgegen. Schon Alexander versuchte einen festen Ring um die Welt zu schließen, um all ihre Gestaltungen einem einheitlichen in seiner Person verknüpften Zusammenhang zu unterwerfen; auf engerem Gebiet realisierten das gleiche die hellenistischen Herrscher, und die Römer nahmen das Werk Alexanders wieder auf und führten es erfolgreicher zu Ende wie er, weil sie das objektive, alles Leben bestimmende Gesetz noch als ein lebendiges in ihrem Staate besaßen und es nicht aus dem Willen einer einzelnen Persönlichkeit zu schaffen brauchten. In dem Kaisertum, das ohne das allgemeine Gesetz abzustreifen doch alle Funktionen des Weltreichs in einer höchsten Spitze zusammenschließt, findet diese Entwicklung ihren Abschluß. Das Sehnen des griechischen Geistes nach Einheit und Geschlossenheit des Lebens, das von früher Jugend an in ihm er-

wacht war, ist hier vollkommen befriedigt. In der stoischen Philosophie aber kumulierten alle griechischen Gedanken, die nach dieser Richtung angesponnen waren; hatte sie schon an manchen hellenistischen Höfen eine große Rolle gespielt, war sie von frühe an die Staatsphilosophie der Römer geworden, wie denn ihre Träger seit den Tagen des Panaetius am lautesten das Römertum als eine Realisierung ihrer Ideen in Anspruch genommen hatten, jetzt ist diese Verbindung vollendet. Der römische Staat gilt als die unmittelbar ins äußere Leben hinübergetretene Manifestation der stoischen Gedankenwelt; das Vernunftreich, da Friede und Gesetz herrschen, war mit Augustus in die Welt gekommen, in überschwänglichen Worten preist man den Anbruch eines neuen goldenen Zeitalters, da die Stürme des Bürgerkrieges der milden Herrschaft des Kaisers gewichen sind[1]).

In strahlenden Farben, die ganz der stoischen Palette entlehnt sind, erschaut man das Bild des römischen Wesens, und Dichter und Denker sind bemüht, es festzuhalten[2]). Rom ist von seinem Beginn an dazu bestimmt, die Herrschaft der Welt zu gewinnen, es gilt als seine ihm von Gott gesetzte Aufgabe, daß es den Erdkreis zu einer vernunftgestalteten Einheit zusammenschließe. Diesem Ziel diente seine gesamte Entwicklung, es hat es durch alle Kriege und Gefahren hindurch unverrückbar im Auge behalten. Seine Geschichte aber ist nur der Ausdruck einer strengen Notwendigkeit; da in ihr sich die Vernunft, das Wesen der Welt, auswirkt, so ist am Anfang schon das Ende notwendig bestimmt, ein unverrückbares Fatum, das mehr in der Sprache der Religion als Wille der Götter oder mehr in der philosophischen als naturgesetzte Notwendigkeit angesehen werden kann, hat in allem Geschehen gewaltet. Nichts war hier dem freien Belieben der Einzelnen anheimgegeben; wie Prophezeiungen bereits am Anfang die gesamte spätere Geschichte vorwegnehmen, so lastet auf allen Helden der Geschichte seit den Tagen, da Aeneas dem unbezwinglichen Schicksalsspruche gehorsam das latinische Gestade aufsuchte, auf allen Helden der Zwang der Notwendigkeit, der sie nur

---

[1]) Vgl. besonders Virgil, 4. Ekloge, Aeneis VI 791 ff.; andere Stellen bei Wendland, die hellenistisch-römische Kultur, S. 88 f.

[2]) Die wichtigsten Belege außer in Livius Geschichtsdarstellung bei Virgil in der Aeneis (bes. VI 713 ff. und VIII 626 ff.), und in Horaz sog. Römeroden (carm. III 1—6).

als Manifestationen einer objektiven Vernunft erscheinen läßt, die den Menschen allein zu ihren Mitteln gebraucht, um unabhängig von seinem Willen ihre Zwecke zu verwirklichen. Dieser notwendige Zusammenhang aller Ereignisse aber bedingt ihre innere Einheit; wie sich im stoischen Weltbild alle Vielheit in der einen einheitlichen Vernunft aufhebt, so gilt die Geschichte der Römer als eine in sich geschlossene Einheit, da das Späteste im Frühesten schon vorhanden ist und nur erfüllt, was dieses schon angedeutet hatte. Trägt Aeneas auf seinem Schilde die ganze römische Geschichte im Bilde, all ihre Helden gelten als seine und seiner Genossen Nachkommen; und zumal das Haus der Julier und damit Augustus wird unmittelbar an Aeneas Namen geknüpft. Romulus, der Gründer Roms, und Augustus, sein Erneuerer, sind beide Sprossen des alten Trojaners; Romulus und Augustus Tat, Anfang und Ende der römischen Geschichte, fließen fast in eine Einheit zusammen. Die Lehre von der Seelenwanderung, die Posidonius seinen platonisch-pythagoreischen Neigungen folgend der stoischen Philosophie eingefügt hatte, muß im mythologischen Bilde diese Einheit alles Geschehens verständlich machen. In Augustus tritt nur gesammelt hervor, was in der ganzen Entwicklung angelegt war, er löst das Versprechen, das von Beginn dem römischen Volke gegeben war. Mit ihm ist das Reich der Vernunft, das goldene Zeitalter, angebrochen; was ältere Jahrhunderte nur noch schwankend und teilweise ergriffen hatten, ist jetzt völliger Besitz der Menschheit geworden.

Diese Weltmission aber, zu der die Römer von frühe an auserwählt waren, konnten sie erfüllen, weil in ihnen selbst der vernünftige Geist, der in der Welt sich realisieren sollte, zum vollen Durchbruch gekommen war. Die Sittlichkeit, wie sie den Normen der Vernunft entspricht, nannten sie ihr eigen; die Idealisierung der Römer im Sinne der Stoa läßt sie als die berufenen Vorkämpfer des Vernunftreiches erscheinen. Zwei echt stoische Züge sind es, die ihnen diesen Charakter aufprägen. Sie sind durchdrungen von dem Wert der autonomen Persönlichkeit. Große Männer und starke Helden haben ihre Geschichte vorwärts geführt und jeder Zwang der Willkür war ihnen im tiefsten verhaßt. Ein unbedingter Freiheitsdrang ließ sie jede tyrannische Bindung abschütteln und machte sie fähig, Herrscher der Welt zu werden. Kraft und Tapferkeit eignen ihnen und treiben

sie zu einem unbedingten Wirken nach außen; Ruhmbegier ist das edle Motiv ihres Handelns. Aber so sehr die Persönlichkeit als der bestimmende Faktor alles Geschehens in den Vordergrund tritt, innerlich ist sie doch völlig gebunden; so wenig sie einen äußeren Zwang duldet, ihre eigene Vernunft unterwirft sie dem Allgemeinen. Neben der Stärke ist das weise Fügen in die Maße des Lebens echt römische Eigenart, in der Pietas faßt sie sich zusammen. Sie läßt den Einzelnen in allen Erfolgen doch nicht der Gesetze des Staates vergessen und jeder ist bereit, sich selber zu opfern, wenn die Wohlfahrt des Ganzen es heischt; nur mit dem Staate und als Glieder des Staates wollen die Römer Ruhm und Macht sich gewinnen. Gehorsam sind sie dem Willen der Götter und fügen sich fromm auch in das härteste Schicksal; treu den Freunden und Verwandten gehen sie geliebt und geehrt durchs Leben.

Doch diese glanzvolle Tugend würde sich nicht betätigen können, wenn ihr nicht eine Macht der Torheit und des Lasters entgegenträte, denn nur im Ringen gegen das Böse bewährt sich die Tugend. Und so besteht das gesamte Leben der Römer in einem unausgesetzten Kampfe gegen die Mächte der Finsternis, die sich feindlich verschworen haben, den Anbruch des Vernunftreiches zu hindern. Langsam nur hat der römische Staat, rings umdrängt von wilden Völkern und ihren egoistischen Begierden, sein Reich und damit die Sphäre der Vernunft und Kultur erweitert. In die eigenen Reihen der Römer haben jene Mächte Haß und Zwietracht geworfen und die Kriege der Bürger gegeneinander entfesselt, in denen Wahn und Leidenschaft mit furchtbarer Gewalt emporschlugen. Aber die Vernunft, die sich im Staatswesen organisiert hatte, ist die stärkere geblieben, allen Anstürmen egoistischer Bestrebungen gegenüber hat sie triumphiert und ist jetzt durch Augustus neu gestärkt und im Gegensatz zu den wirren Zuständen der letzten Vergangenheit mit umso größerem Glanze hervorgetreten. Die sinnliche Welt, die mit ihren Lastern und Begierden dauernde Gewalt über den Menschen zu gewinnen schien und ihn ganz in dunkle Verblendung hüllte, ist bezwungen und das milde Licht der Vernunft leuchtet, getragen von der römischen Reichsgewalt, über alle Lande. Es bezwingt auch den Sinn der Menschen und läßt ihn völlig sich einfügen in die Ordnung des Lebens, wie sie die Vernunft diktiert.

Gewiß hatte dies Idealbild einen festeren Boden in der Wirklichkeit als die luftigen Träume der Griechen von ihrer idealen Vergangenheit. Der Sinn der römischen Geschichte war hier nicht unzutreffend gedeutet, und auch die Linien, welche den echten römischen Charakter zeichneten, irrten nicht allzu weit von der Wahrheit ab, mochten sie auch die bittere Wahrheit verdecken, daß dieser Charakter wesentlich nur noch Vergangenheit war. Das Werk des Augustus, soweit es eine Restauration des römischen Geistes bezweckte, sollte keinen Bestand haben, die Füße derer, die es hinaustragen sollten, standen schon vor der Tür. So gewiß das römische Weltreich und damit die äußere Organisation des antiken Lebens durch ihn ihre Vollendung erfahren hatte, so gewiß hier erfüllt war, wonach das Sehnen des griechischen Geistes seit langem gerufen hatte, der Versuch, auch das innere Leben dieser Gestaltung harmonisch einzufügen, noch einmal Äußeres und Inneres, die so feindlich schon einander gegenübergetreten waren, zu verschmelzen, mußte mißlingen, denn die gleichen Konsequenzen, welche die Rationalisierung des Lebens in den hellenistischen Monarchien gezeitigt hatte, konnten auch hier nicht lange verborgen bleiben. Die Flucht aus der Öffentlichkeit war nicht mehr aufzuhalten, da das reich entwickelte Geistesleben an den beschränkten Zielen, welche die Monarchie ihm übrig ließ, auch hier bald kein Genüge mehr zu finden vermochte, umso weniger, je völliger alle Funktionen des Staates auf den Herrscher übergingen. Es ist bezeichnend, daß die Männer, die er zu Verkündern seiner Ideen ausersehen hatte, stets nur wie gezwungen aus der Stille ihres privaten Lebens heraustraten und sich dauernd überhaupt nicht an seinen Hof fesseln ließen. Das staatliche Leben wird hier wie im Orient durch ein höfisches verdrängt, das dem Geist tiefere Anregungen unmöglich mehr bieten konnte; und daneben breitet sich weithin ein rein privates aus, das nach eigenem Belieben aus dem Reichtum des Daseins seine Inhalte schöpfen will.

Das geistige Leben nimmt einen entsprechenden Charakter an. Die oft wiederholten Sittengesetze des Augustus zeigen nur, daß eine Danaidenarbeit mit ihnen geleistet wurde. Weithin treten die Menschen aus allen Schranken heraus, die Herkommen und Sitte ihnen auferlegten, und wissen sich aller Verhältnisse des Lebens mit völliger Freiheit zu bedienen. Ehen werden geschlossen ohne Rücksicht auf

Stand und Alter und ebenso leicht wieder gebrochen, ja am liebsten überhaupt vermieden, denn der Genuß gilt auch hier schon als der einzig wahrhafte Wert; in allen Formen und durch keine Bande gehemmt das Leben zu genießen, ist einzig das Streben. Ein gewaltiger Luxus in Wohnung, Tracht und Speisen greift um sich und kann bei dem wachsenden Reichtum der Hauptstadt mit keinen Mitteln dauernd hintan gehalten werden. In diesem Genußleben erwächst eine Sittenlosigkeit, die bis in die nächste Familie des Kaisers ihre Wirkungen erstreckt. Dadurch empfängt alles Dasein den gleichen zerrissenen und widerspruchsvollen Charakter, wie er dem Geiste des Hellenismus eignete, eine Entwicklung, die noch stärker die Folgezeit beherrschen sollte, aber doch hier schon hervortritt. Der gleiche Horaz, dem Augustus die Ehre erwies, ihn zur Säkularfeier des neuen Reiches das Festlied dichten zu lassen, wußte sich selbst überlassen nur von Liebe und Wein zu singen oder in der lässigen Weise der Hellenisten geistreiche Beobachtungen über Leben und Welt ohne tieferen Zusammenhang aneinanderzureihen. Und neben ihm standen Tibull und Properz, der weiche und der schwermütige Dichter der Liebe, jener mit kunstvoller Schlichtheit in seinen Stimmungen hingleitend, dieser mit der ganzen mythologischen Gelehrsamkeit der Griechen in schweren Versen seine Leiden klagend. Am reinsten prägt diesen Charakter Ovid aus, der glückliche Erbe einer durch Generationen ausgebildeten Sprache und Verskunst, die er mit vollendeter Leichtigkeit handhabte, um in Gedichten voll einer blühenden Sinnlichkeit Geschick und Künste verliebter Leute zu besingen oder mit echt hellenistischer Erzählungskunst bunte Sagen von Göttern und Helden dem nie befriedigten Unterhaltungsbedürfnis des Publikums zu bieten. Kein Wunder, daß Augustus in ihm den wahrsten Typus des Wesens erblickte, das er bekämpfte, und ihn aus dunkeln Ursachen ans Ende der Welt verbannte, wo denn die innere Haltlosigkeit dieses Geistes in unendlichen Klagen und entwürdigenden Schmeicheleien gegenüber den Machthabern völlig hervortrat. Auch die bildende Kunst bleibt von dem Zuge der Zeit nicht unberührt; eine malerische Auffassung und eine Auflösung aller bestimmten Formen rückt sie der hellenistischen immer näher und verrät uns einen Geist, der in seiner Ruhelosigkeit und seiner Flucht vor jeder rationalen Bindung den Bestrebungen des Kaiser-

tums im Innersten fremd war. Er fand auch hier seinen konformen Ausdruck in der Lehre Epikurs, die alles Leben auf die sinnlichen Eindrücke einschränkte und den einzigen Wert des Genusses behauptete. Sie verbreitet sich im stärksten Gegensatz zu der offiziell anerkannten Philosophie der Stoa in allen privaten Kreisen und reicht in ihren Wirkungen bis in die unmittelbare Umgebung des Kaisers. Der Kreis des Maecenas, in dem sich alle ersten Talente der Zeit zusammenfanden und der seine Stimme so oft den vom Kaiser inaugurierten stoischen Ideen geliehen hat, wurde innerlich durch die gemeinsame Beziehung zur epikureischen Lehre zusammengehalten[1]). Keine Weltanschauung war sicherlich mehr wie diese geeignet, dem realen Leben der Zeit einen Ausdruck zu leihen. Der Stoizismus lebte in den laut und offiziell verkündeten Idealen fort und mochte in der Tat das Wesen der objektiven Lebensmächte nicht unzutreffend deuten, das Subjekt aber reihte sich ganz der Gefolgschaft Epikurs ein. So ist auch hier der Riß zwischen Äußerem und Innerem erfolgt, und es konnte nicht lange mehr dauern, bis er unverhüllt hervortrat und all seine Konsequenzen zur Geltung brachte. Doch ehe wir diese verfolgen, muß der Rückwirkungen gedacht werden, welche die neue Gestaltung des Lebens auf den griechischen Geist ausübte.

3. Die griechische Welt.

In einer völligen Auflösung haben wir das Griechentum verlassen; der Gegensatz des Äußeren und Inneren, der die Gestaltung des Lebens an objektive Kraft band und sie damit ganz von der Innerlichkeit des Menschen absonderte, hatte das Subjekt, da das Dasein ihm keine Inhalte mehr zu bieten vermochte, sich in sich selbst verzehren lassen. Ein rastloses Suchen nach neuen Sensationen, die kaum ergriffen ihren Wert schon verloren, sollte den Menschen über seine innere Leere hinwegtäuschen. Und selbst jene zunächst mit solch imponierender Kraft und Folgerichtigkeit auftretende staatliche Organisation trug von Anfang in ihrer rein individualistischen Begründung den Keim des Todes in sich, der am Ende der Epoche weithin um sich gefressen hatte, die hellenistischen Reiche in einer

[1]) Vgl. Körte im Rheinischen Museum Bd. 45, 1890, S. 177.

fruchtlosen Verschwendung ihrer Kräfte gegeneinander aufrieb und die geschwächten unter das Joch der Römer beugte. Damit trat endlich eine größere Sicherheit und Ruhe in das griechische Leben ein. Was die Griechen aus sich selbst nur vorübergehend und niemals völlig zu verwirklichen vermocht hatten, das wurde ihnen jetzt von außen geboten, ja aufgezwungen; eine unbedingte Ordnung, da alle Verhältnisse in Recht und Gesetz fixiert waren, durchdrang das Leben. Nur natürlich, daß alle Griechen, die nur etwas weiter zu schauen vermochten, sich mit Begeisterung den neuen Herren zuwandten und an ihrem gewaltigen Staatswesen einen Halt und Ersatz für die ihnen selbst verlorene Geschlossenheit des Wesens suchten. Das römische Weltreich war ihnen einfach die Erfüllung dessen, was sie selbst seit langem gewünscht und gedacht hatten, und mit fliegenden Fahnen ging allen voran die Stoa, deren Ideen von je der äußeren Gestaltung des Lebens gegolten hatten, in das Lager des jugendlichen Herrschervolkes über. Waren die Römer bestrebt, die griechische Bildung anzunehmen, um als Träger der Weltkultur auch im Geistigen sich als die Weltherren zu behaupten, so kam ihnen der Wunsch der Griechen mehr als entgegen, die Römer ganz dem Griechentum einzugliedern, um durch sie die geistige Welt zu beherrschen. Wenn ihre Denker in Rom die Erfüllung ihrer Ideale fanden, so reihten ihre Historiker die römische Geschichte der griechischen ein, so deuteten ihre Mythenforscher und Dichter die römische Sage und Götterwelt im Sinne der griechischen Mythologie. Plutarch stellt in seinen Biographien Gestalten der griechischen und römischen Geschichte nebeneinander, er sieht in der Herrschaft der Römer die notwendige Erfüllung eines Geschicks, das hier einmal wirklich dem Tüchtigsten zugefallen sei [1]). So wurden die Römer von vornherein ganz anders behandelt als die sonstigen Barbarenvölker; konnten von diesen nur Einzelne, die völlig griechische Sprache und Sitte annahmen, in das Griechentum eintreten, das römische Volk wurde als Ganzes und unter Respektierung seiner Eigenart aufgenommen. Obwohl die Römer nicht daran dachten, ihre Sprache aufzugeben und selbstverständlich ihr Volkstum und ihren Staat be-

[1]) In der charakteristischen Abhandlung über das Glück der Römer (Moralia p. 316b ff.).

haupteten, wurden sie fortan als ein integrierender Bestandteil der griechischen Kulturwelt angesehen. Welche Züge in ihrem Charakter diese Rezeption möglich machten, weil sie zwar nicht denen des griechischen Menschen, doch den griechischen Ideen über wahres Menschentum glichen, sahen wir zuvor. Da nun aber die römische Herrschaft auf dem Boden der hellenistischen Reiche weithin die alten Staatsverbände bestehen ließ und sich ihren Verwaltungsformen anpaßte, so konnte sie in Wahrheit als eine direkte Nachfolgerin des hellenistischen Königtums gelten; und es kann kein Zweifel sein, daß zumal in Ägypten der vom Kaiser bestellte Vizekönig, doch auch in den übrigen unter der Verwaltung des Senats stehenden Provinzen der oberste Beamte für die allgemeine Auffassung vielfach in die Stellung des früheren Königs einrückte.

Einen Preis freilich hatten die Römer für diesen willigen Empfang bei den Griechen gezahlt, aber sie hatten es ohne Zögern getan, weil sie dafür eine Ware eintauschten, die sie selbst nicht herzustellen verstanden. Die griechische Kultur war in all ihren Gestaltungen bei ihnen eingezogen und hatte sich so völlig zum geistigen Herrn der Welthauptstadt gemacht, daß die Römer daneben kaum noch ihr eigenes Wesen in Kunst und Reflexion zur Geltung zu bringen vermochten. Sie glaubten sich des griechischen Geistes nur wie eines Mittels zu bedienen, um leichter eine Welt zu erobern, in der seine Suprematie bereits unbedingte Anerkennung gefunden hatte; aber der Gast, den sie damit bei sich aufgenommen hatten, erwies sich stärker als sie und wußte sich bald so fest einzunisten, daß ihnen nichts übrig blieb, als ganz sich ihm hinzugeben und ihm zuzugestehen, daß er sich wie der Herr im Hause gebärde. So gering der Einfluß war, den die Griechen auf die Gestaltung von Staat und Recht auszuüben vermochten[1]), im Geistigen schalteten sie umso freier, hier erschien das Römertum nur wie eine Provinz griechischen Wesens. Daher bedeutete die Römerherrschaft zugleich den unbedingten Triumph des griechischen Geistes über die Welt, sie mochte den Griechen selbst nur als eine äußere Stütze gelten, an der sie ihre geistige Herrschaft, auf die allein es ihnen jetzt noch ankam, desto sicherer befestigen

[1]) Solche Einflüsse lassen sich für das Recht nur ganz vereinzelt nachweisen, ohne die unbedingte Originalität der Römer hier in Frage zu stellen, vgl. Mitteis, römisches Privatrecht I, S. 12 ff.

könnten. Sie wußten wohl, was sie taten, wenn sie die Römer anders wie andere Völker so ganz als Blut von ihrem Blute behandelten; die Feldzeichen der römischen Soldaten sollten nur dem griechischen Dichter und Denker die Wege bahnen, daß auf dem durch die Kraft römischer Arme eroberten Boden, dessen Grenzen sich bis an die Enden der Welt erstreckten, der griechische Geist seinen Herrschersitz aufschlagen könnte.

Doch dieser Sieg des Griechentums über seine Besieger glich dem des Pyrrhus nur allzu sehr und seine schlimmen Folgen sollten in den beiden ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt, bis zu deren Ende wir unsere Darstellung führen, weil bis dahin das Christentum noch keinen weiter greifenden Einfluß auf das griechische Denken ausübte, völlig sich geltend machen. Wohl bekam den Griechen äußerlich die Ruhe und das Aufhören der gegenseitigen Rivalitäten sehr gut, und wenigstens die asiatischen Länder und Ägypten erlebten eine hohe Blüte ihres wirtschaftlichen Lebens, die hier von der kaiserlichen Verwaltung gefördert, dort selbst von dem Mißregiment des Senats kaum gehemmt werden konnte [1]. Ein reiches städtisches Leben besteht hier fort und Antiochia und Alexandria sind durch die Genußsucht und Frivolität ihrer Bewohner berühmt und berüchtigt. Den früheren Zentren der Bildung wenden die Kaiser ihr besonderes Wohlwollen zu und suchen durch Stiftungen und Bauten überall fördernd einzugreifen; zumal Nero und nach einer vorübergehenden Reaktion unter Domitian später Trajan und Hadrian wurden in diesem Sinne von den Griechen als ihre Wohltäter verehrt. Keiner Stadt kam dies Bestreben naturgemäß mehr zu gute als Athen, aber hier wie im übrigen Griechenland konnte das den natürlichen Verlauf der Dinge nicht aufhalten. Einzig das Mutterland des griechischen Geistes zog nicht einmal jenen äußerlichen Gewinn aus den neuen Verhältnissen, deren sich ihre Tochterstädte erfreuten; weder gab ihm ein reicher Boden die Bedingungen zu einer wirtschaftlichen Expansion, noch lag es auf der großen Handelsstraße vom Orient. So verarmt hier die Bevölkerung zusehends und ihre Zahl sinkt erschreckend, in den Städten stehen die Häuser leer und das Vieh weidet auf dem Markte [2]. Überall tut die

[1]) Vgl. Mommsen, römische Geschichte V, S. 297 ff. 456 ff. 572 ff.
[2]) ebd. S. 245 ff.

Torheit der Bürgerschaften und ihre in Kleinigkeiten bewahrte sogenannte autonome Verwaltung das Ihre dazu, die Verhältnisse ganz zu zerrütten; mehr wie eine Stadt verdankte ihre Erhaltung durch die Kaiser, gegen die sie sich gern und leicht empörte, einzig dem Ruhm ihrer Vorfahren. Aber es mochte fraglich erscheinen, ob dieser äußere Niedergang die Länder des eigentlichen Griechenlands im Geistigen wesentlich ungünstiger stellte als die soviel blühenderen östlichen Provinzen; die Welt des Geistes hatte sich seit den Tagen des Hellenismus schon allzu sehr als eine besondere Sphäre unabhängig von den Bedingungen des realen Lebens ausgebildet, als daß diese ihr jetzt noch wesentlich schaden oder nützen konnten. Die allgemeine Freizügigkeit der Menschen ließ jedes Talent dort zu Ansehen kommen, wo seine Begabung eine natürliche Resonanz fand, ohne daß es seiner Heimat bedurft hätte, und auch die Bildung kennt keine Landesgrenzen mehr. Einige der stärksten und eigentümlichsten Geister werden wir gerade dem abgestorbenen Boden des griechischen Mutterlandes entwachsen sehen. Die wahrhaft verderblichen Wirkungen, welche die Aufnahme der hellenistischen Griechen in das römische Reich hervorbrachten, waren jedenfalls allerorten die gleichen und die reichen Städte des Orients wurden von ihnen mindestens ebenso betroffen wie die verarmten griechischen.

Schon die hellenistischen Reiche hatten den Glanz ihrer äußeren Organisation mit der Verödung ihres geistigen Lebens bezahlen müßen. Es konnte keine Frage sein, daß diese Entwicklung unter der Römerherrschaft noch reißende Fortschritte machen mußte; jene eigentümliche Dialektik des Lebens, die das wahrhafte Wesen des Geistes auf eine umso tiefere Stufe herabdrückte, je mächtiger und höher er sich äußerlich darstellte, wirkte fortan. Wenn schon in den Königreichen des Hellenismus der Einzelne mehr und mehr von den realen Zwecken des äußeren Lebens abgetrennt wurde oder ihm höchstens ein solch geringer Anteil hier zufiel, daß er sein reich und frei entwickeltes Geistesleben nimmer mehr auszufüllen vermochte, jetzt sieht er sich überhaupt gänzlich außerhalb der Kräfte gestellt, die das Leben der Allgemeinheit bestimmen; der Strom des Lebens rauscht an ihm vorüber und läßt ihn tatenlos an seinen Ufern stehen, ohne ihn findet er seinen Weg und wirft den kühnen Schwimmer, der sich doch in seine Wogen gewagt, bald wieder an seinen Strand zurück.

Alle wesentlichen Funktionen des öffentlichen Lebens nehmen die Römer in eigene Verwaltung und die Griechen haben nur selten danach gestrebt, selbst in diese Beamtenlaufbahn einzutreten. Der Schwerpunkt des politischen Lebens war von ihnen entfernt; hatten früher die hellenistischen Königshöfe wenigstens eine gewisse Beziehung zwischen den Aufgaben der Politik und der Bevölkerung aufrecht erhalten, hatte zum mindesten der Glanz der Hofhaltung und das unmittelbare Wirken der Herrscher in den einzelnen Ländern das Auge gegenüber den großen Mächten der Geschichte nicht ganz erblinden lassen, jetzt sinken selbst die volkreichsten Gemeinden auf die Stufe von Provinzstädten herab und weder gelegentliche Besuche der Kaiser noch ihre Gunstbezeugungen aus der Ferne konnten es vergessen lassen, daß der glänzende Hof des Königs der Amtsstube des Präfekten hatte weichen müssen. Das politische Leben der Gemeinden aber bewegte sich in solchen Nichtigkeiten, daß nur wenige, soweit sie überhaupt daran teilnahmen, hier einen wertvollen Inhalt ihrem Dasein finden konnten [1]).

Für diese Lücke vermochten die neuen Herren der Welt keinen Ersatz zu bieten. Mit so großer Begeisterung sich die Griechen im Gefühl ihrer eigenen politischen Unzulänglichkeit der aufstrebenden Weltmacht zugewandt hatten, für den geistigen Verlust der letzten Jahrhunderte, der sich unter der Römerherrschaft noch steigerte, fanden sie hier kein Äquivalent; Rom hatte keine eigene Kultur einzusetzen und die leichte Eroberung, die daher hier dem griechischen Geiste zufiel, rächte sich bitter an ihm selbst, da er den Halt, den ihm das festere und geschlossenere Wesen der Römer hätte bieten können, selbst sich zu zerstören bemüht war. So gewiß daher der Zusammenschluß aller Länder des Mittelmeers im römischen Reich für die einheitliche Verbreitung der griechischen Kultur förderlich sein mußte, den in ihr unmittelbar lebendigen Kräften wurde diese Entwicklung zunächst verhängnisvoll; sie schied den Geist noch weiter von den Bedingungen des realen Lebens ab, aus denen ihm einzig neue Triebe hätten zuwachsen können, und wußte ihm bei dem Mangel eigener römischer Kultur selbst keine originalen Momente zuzuführen. So

[1]) Die Kämpfe, die z. B. ein so hoch stehender und von warmen Vaterlandsgefühlen beseelter Mann wie Dio von Prusa gegen Unverstand und Mißgunst seiner Mitbürger führen muß, schildert eingehend v. Arnim, Dio von Prusa, S. 334 ff.

wird erst jetzt die innere Vernichtung des geistigen Lebens, welche die vorangehende Epoche überall schon anbahnte, zur Vollendung geführt. Wenn wir zunächst nur auf die Breite des Lebens und die eigentümlich griechischen Entwicklungen sehen, so finden wir nirgends triebkräftige Keime sich entfalten, sondern allein das volle Ausleben der hellenistischen Tendenzen, denen weder nach Form noch nach Inhalt wesentlich Neues hinzugefügt wird. Höchstens werden sie bei der gänzlichen Lösung des Geistes aus allen objektiv gegründeten Verhältnissen noch mit größerer Freiheit und Willkür verwandt.

Daß der original griechischen Religion, die sich bereits im Hellenismus ganz in ein System rationaler Zweckbeziehungen aufgelöst hatte, um das Bild der Wirklichkeit ins Jenseits zu erweitern, keine neuen Triebe mehr entwuchsen, konnte nicht Wunder nehmen [1]). Sie war schon damals in dieser Objektivierung so ganz von dem seelischen Leben des Menschen abgetrennt, daß sie zu dessen tieferen Bedürfnissen keinen Zugang mehr zu finden vermochte. Durch die Verbindung mit dem Römertum mußte diese technische Auffassung eher noch eine Verstärkung erfahren, da sie genau der ursprünglichen römischen Religionsanschauung entsprach. Daß die Kulte der hellenistischen Herrscher von dem Kaiserkult abgelöst wurden, der hier nirgends Schwierigkeiten begegnete und als Ausdruck des einheitlichen Staatslebens sich rasch verbreitete, verstand sich von selbst und bedeutete für die Religion keinen irgend neuen Gehalt. Aber auch die Philosophie, die zweite der Lebensmächte, die dem Dasein einen tieferen Inhalt zu bewahren versucht hatten, war in Gefahr, diesen Wert zu verlieren. Denn eine gleichfalls im Hellenismus schon einsetzende Entwicklung gelangt jetzt zu ihrem Abschluß und läßt die Philosophie sich fast ganz in die engen Kreise der Schule zurückziehen. Schulmäßige Überlieferung der Lehren ihrer Meister, Herausgabe und Kommentierung ihrer Werke gilt als die wichtigste Arbeit in fast allen Schulen. So wird auch sie von den eigentlichen Quellen des Lebens entfernt und tritt als ein besonderes, technisch gestaltetes Gebiet neben die anderen Lebensmächte hin. Alle Gunst der Kaiser, die nicht zuletzt der Philosophie zugute kam und sich in der Errichtung philosophischer Lehrstühle im ganzen Reiche kund tat, konnte

---

[1]) Vgl. oben S. 347 ff.

ihr die einst besessene höhere Bedeutung für das Innenleben nicht zurückgewinnen. In der Fülle des Wissens um philosophische Lehren schien die Philosophie selbst ganz versunken. Und dem gleichen Schicksal erliegt jetzt auch die Literatur. Ihr war das Leben und Treiben der hellenistischen Höfe und Städte noch am ehesten dienlich gewesen, dieser bunten Welt hatte sie die Antriebe für ihr Schaffen entnommen und war damit der rechte Ausdruck des unruhigen, jede logische Bindung verschmähenden Geistes jener Tage geworden. Jetzt ist auch dieser letzte Faden zerschnitten, der das öffentliche mit dem geistigen Leben verband, die Königshöfe sind verschwunden, Beamte einer fernen und fremden Macht regieren nüchtern und sachlich im Lande. Da zieht sich die Literatur gleichfalls auf ein gelehrtenmäßiges Wesen zurück; hatte sie dereinst mit dem Verfall der alten griechischen Gemeinden den ersten Schritt aus dem Leben heraus getan, indem sie nur noch buchmäßig verbreitet wurde, jetzt schränkt sie sich gar mehr und mehr auf die Schule ein. Weil die sachlichen Inhalte ihr verloren gehen, treten die formalen Bedingungen des literarischen Schaffens ganz in den Vordergrund des Interesses, die Rhetorenschule, in der die Lehre vom Stil zu lernen ist, wird der eigentliche Nährboden der Literatur. Die Dichtung verdorrt dabei fast ganz und nur das Lehrgedicht vermag sich zu halten, die Prosa ist inhaltlich weder in ihren historischen noch in ihren fachwissenschaftlichen Disziplinen mehr wie eine Kompilation älterer Werke. Einzig die Form interessiert noch, sie allein scheidet die Schriftsteller nach ihrem Wert. Dadurch aber blieb auch die Literatur mehr und mehr einem engen Kreis von Sachkennern vorbehalten und verlor den Boden des Lebens ganz unter den Füßen.

Diese Auflösung des geistigen Lebens, die wir seit den Zeiten des Hellenismus verfolgen konnten, knüpfte überall an Formen des Lebens und Denkens an, wie sie innerhalb des alten Griechentums besonders die Ionier entwickelt hatten. Schon diese hatten in der Vernichtung aller objektiven Mächte und der völligen Entfesselung des Geistes ein ähnliches Geschick erlebt, wie es jetzt über die ganze griechische Welt hereingebrochen war. Schon damals fanden wir in dem jeder Bindung entwachsenen Genußleben alle realen Inhalte sich verflüchtigen und schließlich die bloße Form in ihrer Leerheit bestehen bleiben. In einem rauschenden Gepränge von Worten, die jeden

festeren Stoff von sich gestoßen hatten, war dereinst die ionische Kultur zu Grabe getragen; die Sophisten waren in diesem Sinne die letzten und höchsten Vertreter des Ioniertums [1]. Zu ihnen fühlt diese Zeit, in der abermals die bloße Form über allen Inhalt triumphiert, eine natürliche Wahlverwandtschaft; hatten im Hellenismus die sachlichen an Philosophie und Wissenschaft gebundenen Interessen doch allzu sehr dominiert, als daß Sophistik und Rhetorik eine größere Rolle hätten spielen können, jetzt da alle literarischen Interessen auf die stilistischen Fragen sich einschränken, gewinnt die Rhetorenschule ein zuvor ungeahntes Ansehen und ihrem Einfluß kann sich die Literatur nirgends entziehen. Aus ihr erwächst eine neue Generation populärer Redner, die mit Stolz den von der Philosophie so lange in Verruf gebrachten Namen der Sophisten erneuern und die am meisten typischen Vertreter des Geistes der Zeit werden [2]. Zumal seit im zweiten Jahrhundert die Kaiser ihre volle Gunst dem Griechentum zuwenden, blüht diese Bewegung mächtig auf, überall werden Lehrstühle der Rhetorik gegründet und ihre Inhaber machen den Philosophen die schwerste Konkurrenz; als Wanderredner durchziehen die neuen wie die alten Sophisten alle Länder, treten prunkvoll im Theater oder in reichen Häusern auf und halten aus dem Stegreif oder sorgfältig vorbereitet ihre Reden, zu denen das Publikum sich stürmisch hinzudrängt. So ist die Rede die einzige Literaturgattung, die noch eine hohe Blüte erlebt, charakteristisch für ein geistiges Leben, das jeden Halt an einem bestimmten Inhalt verloren hat. Alle anderen literarischen Formen will sie ersetzen; der Dichtung entlehnt sie die phantasiemäßige Gestaltung der Wirklichkeit und den glänzenden Stil, vergangene Zeiten läßt sie aufleben wie nur je die Geschichte und mit der Philosophie ist ihr eine reflektierende Weltbetrachtung gemein, die jede Erscheinung an irgendwelchen allgemeinen Normen mißt; ja selbst mit der reinen Fachliteratur will diese Redekunst rivalisieren, da sie behauptet, jeden beliebigen Inhalt in das Kleid ihrer Worte hüllen zu können, und beansprucht sogar eine Überlegenheit über den

---

[1] Vgl. Bd. I, S. 260.

[2] Wir kennen sie und ihr Treiben aus den Lebensbeschreibungen der Sophisten von Philostratus. Von neueren Darstellungen sind vor allem zu nennen Rohde, der griechische Roman, S. 288 ff., und v. Arnim, Dio von Prusa.

Fachmann, da sie das gleiche Wissen, wie er es besitze, überdies rednerisch wirksam gestalten könne.

So fließen alle früher gesonderten Bestrebungen in der Sophistik zusammen; während sie selbst in dieser Zeit verstummen, erwachen sie hier beleuchtet von den bunten Lichtern einer glänzenden Diktion zu einem eigentümlichen Scheinleben, das mit dem Verlöschen jener gesteigerten Beleuchtung alsbald sein Ende findet. Denn jene Fülle der Inhalte, welche diese sophistische Redekunst umspannt, läßt sie in Wahrheit jeden Inhalt verflüchtigen. Hatte die alte Sophistik wenigstens anfangs sehr reale Ziele verfolgt, indem sie ihre Schüler mit der Redegabe das wirksamste Mittel im politischen Kampfe verleihen wollte, der Gegenwart sind solche Zwecke abhanden gekommen, und mögen einige dieser Redner ihre Kunst auch in den Dienst ihrer Vaterstadt gestellt und etwa am Kaiserhofe für sie zu wirken versucht haben, eine größere Bedeutung konnten bei der ganzen Organisation des staatlichen Lebens der Gegenwart solche Bestrebungen unmöglich besitzen, da in der rein technisch bedingten Verwaltungspraxis der Römer das schöne Reden nicht den Einfluß gewinnen konnte wie in den bewegten Volksversammlungen der alten Städterepubliken. Und so sieht denn diese Sophistik die bloße Prunkrede für ihre eigentliche Domäne an, und die uns sympathischere Art etwa eines Dio, der in manchen seiner Reden erzieherisch und praktisch wirken will, muß schon als etwas besonderes gelten. Höfische und städtische Feste sind die Hauptgelegenheiten, bei denen der Sophist seine Kunst entfaltet, Nichtigkeiten prunkvoll aufzustutzen versteht er; daneben laufen allgemeine Ansprachen über irgend ein Ereignis der Gegenwart, eine sittliche Maxime, ein Kunstwerk und dgl. her, und da selbst hierzu das Leben nicht genügend Stoff zu bieten schien, so flüchtet sich die Kunst nicht selten zu reinen Schulthemen, um in fingierten Reden Personen und Verhältnisse der alten Sage und Geschichte wieder aufleben zu lassen. Hier ist nirgends die Sache als solche Zweck und Ziel der Rede, einzig die Form, in der ein bunter Inhalt von Bildern und Reflexionen geboten wird, geschöpft aus bequemen historischen oder popularphilosophischen Handbüchern, ist Eigentum des Redners, auf sie allein tut er sich etwas zu gute und nur ihretwegen wird er angestaunt. Die Kunst, jeden Standpunkt zu vertreten und jeden Wert in sein Gegenteil zu verdrehen, verstehen diese Sophisten

nicht weniger als dereinst ihre Vorfahren in Ionien; und wie diese kreisen all ihre Interessen nicht um irgendwelche sachlichen Inhalte, sondern einzig um ihre eigene Person, die sie in eitlen Selbstbespiegelungen und einer affektierten Art, von sich selbst zu erzählen, überall in den Vordergrund schieben. So reizvoll manche Produkte dieser Kunst sein mögen, um sie recht zu beurteilen, darf man doch nie übersehen, daß hier nur ein aus älteren Jahrhunderten ererbter Schatz mit Grazie vergeudet wird. Aller Inhalte, welche das geistige Leben der Vergangenheit geschaffen hatte, bedienen die Sophisten sich mit völliger Freiheit, in einem Rausch von Worten erlebt auch diese Kultur ihr Ende.

Die innere Leere dieser Richtung mußte dort besonders deutlich hervortreten, wo ein Schriftsteller sie zu überwinden trachtete und gehaltvolleren Leistungen zustrebte. Ein Dio wurde in schweren Lebensschicksalen gereift dem Kynismus in die Arme getrieben und empfing von hier aus auch für seine spätere Rhetorik ernstere Anregungen; wo dagegen die sophistische Art vorherrschend blieb, konnte es niemals zu wahrhaft positiven Leistungen kommen. Dafür kann es nichts bezeichnenderes geben als die Schriftstellerei des Syrers Lucian, der zunächst ganz als Sophist wirkte, um dann nach seiner Behauptung von dem Platoniker Nigrinus begeistert sich einer tieferen Auffassung des Lebens zuzuwenden[1]. Lebte die Sophistik recht eigentlich in dem Scheine des Daseins, dessen Flitter sie mit dem Glanz ihrer Worte vergoldete, Lucian ist etwas davon zu Ohren gekommen, daß die Philosophie all dies Äußere als nichtig erweise. Diese Ansicht dünkt ihm paradoxer und darum noch reizvoller als die gewöhnliche, und mit der Beweglichkeit des rechten Semiten wechselt er rasch den Standpunkt, um fortan mit einem beißenden Witz alle Erscheinungen des Lebens zu verfolgen. Originell ist auch er nicht, sondern schöpft ganz aus älteren Schriften, zumal der kynischen Satire[2]; er selbst tut kaum mehr dazu als die äußere Form, die ihm freilich mit bewundernswerter Leichtigkeit zu Gebote steht. Sein Talent wie seine Tendenzen sind durchaus die des gewandten Feuilletonisten, der jedem Gegenstand nur eine interessante Beleuchtung abgewinnen möchte und

---

[1] Vgl. seinen Dialog Nigrinus.
[2] vgl. R. Helm, Lucian und Menipp, 1906.

einen eigenen Standpunkt hierfür höchstens als hinderlich ansieht. So wirkt Lucians Reflexion bloß zersetzend, und es wäre vergeblich, nach irgend einem positiven Werte zu suchen, an denen er seine Urteile orientiert. Nicht nur die Torheiten der Menschen, ihr sinnloses Trachten nach äußeren Gütern wie ihren Aberglauben geißelt er mit den Kynikern, die Religion selbst ist ihm eine der liebsten Zielscheiben seines Spottes, und die Götter werden davon nicht mehr verschont als die mystischen Wundertäter der Zeit. Mit Vorliebe nimmt er sich auch die Philosophen aufs Korn, die sich über die abstrusesten Dinge den Kopf zerbrechen und in ihrer Lebensführung gar nichts von ihren schönen Lehren merken lassen. Wenn er dabei gelegentliche Hinneigungen zu Epikur verrät[1]), so geschieht dies nur im Sinne einer populären Aufklärung, die allem Aberglauben und verstiegenen Lehren feind ist und daher dem natürlichen Menschenverstand am meisten zusagt. Ihm sind solche Gedanken stets nur Mittel zum Zweck, den er allein in der satirischen Negation jedes Lebensinhaltes erblickt. Hier hat diese Entwicklung ihren Höhepunkt erreicht; alle Kulturgüter des Griechentums fallen dem jüdischen Journalisten als Beute anheim.

Alle geistigen Kräfte, die das Leben des Einzelnen auf einen allgemein wertvollen Grund zu stellen vermöchten, sind so zerstört; der Mensch findet für sein inneres Dasein keinen Halt mehr, an dem er es entfalten könnte. So verzehrt sich das Subjekt in sich selbst, und als notwendige Folge dieser inneren Nichtigkeit gewinnen die objektiven Mächte wieder die Oberhand. Der herandrängenden Flut des äußeren Lebens, aus der das Subjekt dereinst sich gelöst hatte, um sich ganz auf sich selbst zu stellen, sieht es sich wieder schutzlos preisgegeben, da ihm alle Stützen zerbrochen sind, die es damals im eigenen Geiste gefunden hatte. Es läßt sich wieder wehrlos von dem Leben dahintreiben, über das es sich einst erhoben hatte, um ihm aus eigener Freiheit Ziel und Richtung des Weges zu bestimmen. Daraus resultiert eine doppelte Wirkung für die Haltung des Lebens in der Breite des Daseins. Einmal entfaltet sich ein Bewußtsein, das jeden Halt an höheren Werten verliert; niedere und niederste Unter-

[1]) besonders im Ζεὺς τραγῳδός und Ζεὺς ἐλεγχόμενος, vgl. auch Alexander cap. 25 und 61.

haltungsmittel nehmen den Platz ein, an dem die künstlerischen und literarischen Interessen geschwunden sind. Ballett und Variété und ihre rauschende Musik sind höchst gesucht; die genußsüchtigen Städte des Orients geben hierfür das allgemein bewunderte Beispiel an. Indem dabei aber alles Maß und jeder Geschmack allmählich verloren geht, wodurch in den älteren Zeiten solche Darbietungen noch etwas veredelt wurden, entfesseln sich rohe Instinkte, die schließlich nur noch in den Spielen des Zirkus mit ihrer Erregung von Grausamkeit und Wollust eine Befriedigung zu finden vermögen[1]. So gibt das geistige Leben sich selber auf, die brutale Sinnlichkeit triumphiert über alle höheren Formen des Daseins, und tritt in umso gemeinerer Gestalt hervor, als eine hohe Zivilisation ihr die raffiniertesten Mittel zu bieten vermag. Dem antiken Denken selbst aber reflektieren sich alle Gestaltungen des Lebens in die Sphäre des Göttlichen, sein Gottesbegriff ist überall nur ein Ausdruck für seine Ansicht vom Wesen der Welt. So erscheint ihm auch diese Stellung zum Leben unter religiösen Formen. Eine unheimliche Macht, unberechenbar in ihren Zielen und Mitteln, umdroht den Menschen mit unentrinnbarer Gewalt, überall sieht er die Fallstricke tückischer Dämonen, die auf ihn lauern, um ihn zu Fall zu bringen, und kaum findet er Mittel genug, sich ihrer zu erwehren. Als religiöse Macht trat dem Denken fast stets das äußere Leben gegenüber; schien es ihm einst von gütigen ihm selbst vertrauten Gottheiten gewirkt, mochte es ihm in den aufgeklärten Zeiten des Hellenismus zumeist als das Walten einer allgemeinen Vernunft erscheinen, deren Wollen sich sein eigenes Streben harmonisch einordnete, jetzt hat es sich in dem sinnlosen Treiben, das der Mensch auf sich anstürmen sieht, in das launische und ziellose Tun bösartiger Dämonen gewandelt. Züge, die früher nur gelegentlich hervortraten, bestimmen jetzt ganz das Wesen der Gottheit, und so verbreitet sich ein dumpfer Aberglaube weithin und selbst in Kreisen, die zur Zeit des Hellenismus hoch über solchem Treiben standen[2]. In Krankheit und Not erblickt man das Wirken böser Dämonen und die absur-

---

[1]) Vgl. Dio von Prusa 32, 40 ff., 74 ff.

[2]) Dafür sind besonders die sog. heiligen Reden des Rhetors Aristides charakteristisch, in denen er von seiner Krankheit und den dagegen gebrauchten Wunderkuren berichtet.

desten Zaubermittel verschmäht man nicht, wenn es gilt, sich ihrer zu erwehren.

Der goldene Schimmer, den die glänzende Rhetorik der Sophisten über diese Abendstunden des griechischen Geistes zu verbreiten wußte, konnte doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß sein Tagewerk zu Ende war und sein Lauf vollbracht. Von den realen Mächten des Lebens abgetrennt, in die luftige Sphäre bloßer Rede verbannt, fand er in sich selbst keine Kräfte mehr, aus denen er sein Dasein hätte nähren können. Eine tiefe Müdigkeit hat ihn ergriffen, daß er sich nach äußeren Stützen umsehen muß, um nicht ohnmächtig in sich zusammenzubrechen. Der Hellenismus hatte den Gehalt seines Daseins noch unmittelbar aus den Entwicklungen des älteren Griechentums herausgesponnen; so deutliche Anzeichen schon damals für die innere Auflösung des geistigen Lebens hervortraten, noch war das Griechentum zu sehr in sich gefestigt, um sich selber aufgeben zu müssen. Erst jetzt hat sich dieser feste Bestand ganz verflüchtigt und alles Leben und Denken löst sich in bloße Worte auf. Da bedarf das Dasein, um nur überhaupt fortexistieren zu können, irgendwelcher neuer Inhalte, die es bei der völligen Vernichtung des eigenen Wesens allein aus fremden Quellen sich zuführen kann. Hier aber zeigt sich die Schwäche der Zeit von neuem darin, daß sie nicht einmal in der Wahl und dem Ergreifen dieses Fremden eine Entschiedenheit und Originalität beweist, sondern abhängig bleibt von dem bereits in älterer Zeit Erstrebten, das sie nur völliger sich zum Ziele setzt. Nach zwei Richtungen kommt dies Bedürfnis nach Anlehnung zur Geltung, beide deutlich schon im Hellenismus angebahnt, wenn sie auch damals den Geist bei der Selbständigkeit, die er sich noch behauptete, nicht stärker zu beeinflussen vermochten. Die alte griechische Welt wird erst jetzt in die Sphäre des Klassischen erhoben und zum bewunderten und auf allen Gebieten nachgeahmten Vorbild des eigenen Wesens, andererseits gewinnt der Orient zumal in seinem religiösen Denken eine dominierende Macht über das Griechentum.

Seit dem vierten Jahrhundert, da das geistige Leben sich zum ersten Mal als eine besondere Sphäre aus der äußeren Wirklichkeit abschied, fanden wir die Vergangenheit in eine idealisierende Beleuch-

tung gerückt, die in ihr alle Flecken tilgte und sie zum erhabenen Vorbild des eigenen Daseins werden ließ [1]). Man wußte sich getrennt von den ursprünglichen Quellen des griechischen Geistes und wollte bewußt wieder einen Zugang zu ihnen gewinnen; die Art, wie die Stoa die alte Mythologie ihrem Systeme einzugliedern versuchte, war dafür besonders bezeichnend [2]). Dem Hellenismus ist dies Verhältnis nicht verloren gegangen; auf allen Gebieten des Lebens erblickt er in dem alten Griechentum seinen bewunderten Meister, dessen Errungenschaften es nur völliger der Gegenwart zu gewinnen gilt. Trotzdem blieb diese Stellung in gewisser Weise eine freie; niemandem fiel es ein, selbst ein Grieche der perikleischen Zeit werden zu wollen. Wie man sich einer Sprache bediente, die ihre Abstammung aus den alten Dialekten zwar nirgends verleugnete, aber doch ein neues gemeingriechisches Idiom darstellte, so wurden alle Formen in Literatur und Kunst, obwohl sie sich ihrer Herkunft aus dem alten Griechentum bewußt blieben, mit völliger Freiheit weitergebildet. In eklektischer Weise entnahm die Philosophie den älteren Systemen, was sie für die Gegenwart brauchen konnte. Man wollte modern sein und fühlte sich insofern selbst den alten soviel engeren Verhältnissen überlegen. Das wird jetzt anders. Da der Hellenismus sich völlig ausgelebt hat und keine neuen Triebe mehr aus sich selbst zu ziehen vermag, wendet sich der Geist völlig dem alten Griechenland zu, um ihm unter bewußter Verleugnung seiner jüngsten Vergangenheit unmittelbar die Inhalte seines Daseins zu entnehmen. Jetzt entwickelt sich ein völliger Klassizismus, in dem nichts mehr Geltung beanspruchen darf, als was dem alten Griechentum entspricht. Die Bewunderung, mit der der gesamte Hellenismus auf die Vergangenheit blickte, steigert sich in dem Gefühle der eigenen Leere zu der unbedingten Anerkennung ihrer normgebenden Bedeutung. Dabei kommt diese Entwicklung vor allem der attischen Periode zugute, wie ja in der attischen Kultur das gesamte ältere Griechentum seine abschließende Ausprägung erfahren hatte. Der Attizismus, den wir seit dem Beginn der Kaiserzeit verfolgen können und der zunächst eine rein sprachlich-stilistische Erscheinung ist, insofern er

[1]) Vgl. oben S. 15 ff.
[2]) s. S. 288 ff.

in Wortwahl und Stil die reiche Entwicklung des Hellenismus zugunsten der rein attischen Formen unterdrückt, hat so eine weit über das sprachliche Gebiet hinausreichende Bedeutung, wenn es auch für diese Zeit der bloßen Rede bezeichnend ist, daß die stilistische Seite zuerst und am stärksten hervortrat.

Auf allen Gebieten des Lebens und Denkens will man einen Anschluß an das als klassisch anerkannte Griechentum gewinnen. Jeder Ausdruck wird beanstandet, der sich nicht bei den Schriftstellern jener Zeit nachweisen läßt, genau werden diejenigen bestimmt, welche als klassisch gelten dürfen. Und wie die Rede, so sucht Architektur und Plastik die strengere Formensprache der alten Kunst zu erneuern. Das Denken verweilt mit Vorliebe bei den Gestalten der großen Vergangenheit; wie die Redner der Zeit in Schulthemen fingierte Streitfälle klassischer Helden behandelten, sahen wir zuvor, und auch ihre der Gegenwart geltenden Vorträge sind erfüllt mit Bildern und Vergleichen aus der alten Zeit[1]). Wer nur irgend kann, sucht auf seinen Reisen die klassischen Stätten auf, und bequeme Handbücher wie das des Pausanias lassen an Ort und Stelle Schönheit und Ruhm des alten Hellenentums wieder aufleben. Man bewundert die erhabene Größe seiner Kunst, und einer der feinsten Kunstkenner der Zeit kann darauf hinweisen, daß nur ein großer und kraftvoller Charakter solche Werke zu schaffen vermag und die Kunst der Gegenwart mit ihren Sitten herabgekommen ist[2]). Plutarch hält in seinen Biographien mit warmer Begeisterung die großen Taten und den edeln Sinn der Vorfahren ihren späten Nachkommen vor Augen. Das Ziel eines Apollonius von Tyana scheint nicht zuletzt die Erneuerung der altgriechischen Sitte gewesen zu sein[3]); auf deren Reste in dem noch immer feineren Benehmen der Griechen im Vergleich mit den Barbaren weist man mit Stolz hin[4]). Selbst der alten Religion, die den Gebildeten seit langem nur noch durch Vermittlung der Philosophie zugänglich gewesen war, kommt dies Bestreben zugute; die griechenfreundlichen

---

[1]) Über Dios Studium und Verehrung der Alten vgl. v. Arnim, Dio von Prusa S. 131 ff.

[2]) Vgl. die unter dem Namen des Longin gehende Schrift vom Erhabenen, cap. 33—44.

[3]) Philostratus, Leben des Apollonius von Tyana IV 31 ff.

[4]) Lucian, Nigrinus 12 ff.

Kaiser suchen durch Stiftungen Kulte und nationale Wettspiele zu heben, die Orakel und Mysterien erfreuen sich wieder eines wachsenden Ansehens. Auch nach dieser Richtung wollte Plutarch wirken; wie er sich selbst in seinem Alter fast ganz dem Dienst des delphischen Gottes widmete, so hat er in einer Reihe von Schriften für dessen Orakel Propaganda gemacht [1]. Und schließlich konnte diese allgemeine Bewegung auch die Philosophie nicht unberührt lassen, auch sie will durch den Eklektizismus der hellenistischen Zeit zu den wahren Systemen der alten Denker hindurchdringen, die sie in einer ähnlich klassizistischen Weise zu erneuern versucht. Wie in den Schulen jetzt Lektüre und Erklärung der Meister eifriger denn je gepflegt wurden, sahen wir schon, und sichtlich strebt man überall dahin, die echten Lehren aus der Umhüllung eklektischer Zutaten herauszulösen. So ist es bezeichnend, daß die Stoiker dieser Zeit, soweit wir näher über ihre Lehren unterrichtet sind, ein Epiktet, ein Hierokles, in ihren einzelnen Aufstellungen der alten Stoa weit näher stehen als deren hellenistischen Vertretern [2]. Ähnlich erfährt die strenge pyrrhonische Skepsis im Gegensatz zu den Akademikern durch Aenesidem eine Erneuerung. Aber diese Philosophien, die in erster Linie den Hellenismus beherrscht hatten, sind überhaupt etwas in Mißkredit gekommen, und ein Plutarch hat eine lebhafte Polemik gegen Stoiker und Epikureer geführt [3]. Statt dessen will man die ursprünglichste attische Philosophie sich zurückgewinnen; der Kynismus findet erneut Anhänger und für den echten Plato tritt neben anderen vor allem Plutarch in die Schranken. Ja darüber hinaus dringt die Vorliebe für archaisches Denken in noch ältere Zeiten zurück und auf den Namen des Pythagoras einigt sich eine weitver-

[1] Volkmann, Plutarch I, S. 54 f. II, S. 265 ff. Den auch von ihm nicht geleugneten Verfall vieler Orakel führt er sicherlich mit Recht auf die Abnahme der Bevölkerung in Griechenland zurück (de defectu oraculorum cap. 8). Daß die noch bestehenden Orakel wenn auch jetzt weniger von Staaten als von Einzelnen vielfach aufgesucht werden, zeigen diese und andere Stellen zur Genüge (z. B. de Pythiae oraculis cap. 28, de defectu oracul. cap. 44 f.).

[2] Über Epiktet vgl. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa, S. V. Von Hierokles, dessen Lehre Praechter bereits zurückgewonnen hatte, sind kürzlich umfangreiche Stücke gefunden worden (hrsg. von v. Arnim, Berliner Klassikertexte, Heft 4, 1906; vgl. ebd. S. XV ff.).

[3] Volkmann a. a. O. S. 26 ff. gibt eine Übersicht über die hierher gehörigen Schriften.

breitete Richtung. Daß all diese Bestrebungen den Eklektizismus der jüngsten Vergangenheit nicht ganz abzustreifen vermögen, kann doch den charakteristischen Zug der Zeit auf Erneuerung des alten Denkens nicht verkennen lassen.

Hält sich das Griechentum bei diesem Klassizismus noch in den Grenzen seiner eigenen Kultur, so bedeutet die Hinwendung zum Orient, die jetzt ganz und entschieden vollzogen wird, die völlige Aufgabe des eigenen Wesens. Auch diese Entwicklung ist von lange her vorbereitet, fanden wir doch bereits im fünften Jahrhundert einzelne orientalische Kulte im Griechentum Fuß fassen, und mit der Verlegung seines Schwergewichts nach dem Osten mußte dies Eindringen orientalischer Elemente einen noch weit größeren Umfang annehmen. Aber wir sahen schon früher, daß damals von einem eigentlich tieferen Einfluß auf die griechische Gedankenwelt noch nicht die Rede sein konnte, da sie noch zu fest und gesichert in sich selbst gegründet dastand, als daß sie solch fremder Anleihen bedurft hätte[1]. Die orientalischen Kulte blieben mehr noch auf die Kreise der Barbaren selbst beschränkt, die mitten unter den Griechen ihre Wohnsitze hatten und daher ständig mit diesen in Berührung kamen, doch ohne ihnen zunächst abgesehen von Ausnahmefällen von ihrem Geiste mitzuteilen. Nur als versprengte Elemente, die um ihrer Absonderlichkeit willen geschätzt sein mochten, drangen orientalische Lebensformen und Gedankenkreise in das Griechentum ein, im ganzen aber bewies es damals auf die Barbaren eine weit stärkere Anziehungskraft, als wie sie diese ihm gegenüber besaßen. Der Synkretismus griechischer und orientalischer Religionsformen bedeutete in erster Linie die Aufnahme des Orients ins Griechentum, ohne daß es dieses schon gelüstet hätte, in dem Dämmerlicht und der rauschenden Pracht des Orients unterzutauchen. Erst jetzt empfangen ihm diese Kulturen eine höhere Bedeutung; in dem Verlust des eigenen Wesens sieht es in den durch ihr Alter, ihren geheimnisvollen Charakter und ihre feste Geschlossenheit geheiligten Geistesmächten eine Möglichkeit, sich selbst einen neuen Gehalt zu finden. So erwacht in weiten Kreisen eine entschiedene Neigung zum Geiste des Orients, man will ihn nicht mehr nur als ein eigenartiges Phänomen neben anderen

[1]) Vgl. oben S. 349f.

unter sich dulden, sondern ihn ganz dem eigenen Leben einschmelzen, ja ihn zum wichtigsten Inhalt dieses Lebens erwählen. So ist die Bedeutung dieser Religionen für den griechischen Geist erst hier zusammenhängend zu behandeln, weil sie erst jetzt einen wahrhaft bestimmenden Einfluß auf ihn gewinnen[1]).

Sehr verschiedene Motive sind es gewesen, aus denen diese Rezeption orientalischer Kulte erfolgte, und verschieden war danach die Richtung, in der sie ihre Wirkungen ausübten, wie denn diese Kulte selbst unter sich tiefgreifende Differenzen zeigen. Von frühe an hatte der Pomp und die bunte Phantastik zumal der ekstatischen Zeremonien auf die Griechen Eindruck gemacht; je stärker die Sucht nach neuen und eigenartigen Eindrücken in ihnen erwacht war, umso fesselnder mußten ihnen die hier gebotenen Aufregungen sein. Als ihr Geist zu ermatten begann und in dem Reichtum des Lebens sich abgestumpft hatte, da waren ihm die unerhörten Ekstasen und der wilde wollüstige Rausch dieser Kulte ein erwünschtes Mittel, von neuem ihre Gefühle anzustacheln. In diesem Sinne sind zuerst gewisse Religionsformen verbreitet worden, die mit den griechischen Mysterien und den orgiastischen Kulten des Dionysus eine innere Verwandtschaft verbindet, ekstatische Vegetationskulte, deren sich schon frühe der Seelenglaube bemächtigt hatte, um in ihnen die Seele nach dem Tode dem Schutz der unterirdischen Gottheiten zu empfehlen. Vor allem die ägyptischen Kulte sind hier zu nennen, der der Isis, den die Griechen schon zur Zeit Herodots mit dem ihrer eigenen Agrargötter identifiziert hatten, der des Serapis, der besonders von den Ptolemäern protegiert wurde, daneben die Kulte verschiedener syrischer Baale, bei denen eine sinnliche Erotik auf viele eine besondere Anziehungskraft ausüben mochte, und der grausigste unter ihnen, der der kleinasiatischen Kybele und des Attis, dessen Eunuchentum den Griechen selbst freilich dauernd verächtlich blieb. Zu diesem Motiv aber, durch das der Orient wohl die Buntheit des griechischen

---

[1]) Über die Verbreitung der orientalischen Religionen im römischen Kaiserreich orientiert jetzt am besten das Buch von Cumont, die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, übersetzt von Gehrich, 1910. Eine besondere Gloriole umwob das halb sagenhafte Volk der Inder, wenn auch direkte Einflüsse von dort auf das Griechentum kaum wahrscheinlich sind. Vgl. Dio von Prusa 35, 17 ff. und Philostratus Biographie des Apollonius von Tyana.

Lebens vermehren, aber ihm kein tieferes neues Moment zuführen konnte, kamen jetzt zwei weitere; sie konnten erst wirksam werden, da das Griechentum sich selbst innerlich aufgegeben hatte. Alle objektiven Geistesmächte, an denen bis dahin das Leben einen Inhalt gehabt hatte, waren zerstört und das Leben zerfiel in eine zusammenhangslose Kette von Eindrücken, denen kein übergreifender Sinn eine tiefere Bedeutung verlieh. Da mußte man sich nach einem festen System des Wissens und der Werte umsehen, in das man sein Dasein wieder eingliedern könnte, und diesem Bedürfnis schien wie keine zweite Macht die orientalische Priesterweisheit entgegenzukommen. Bestimmte dogmatische Fixierung und ein hohes Alter liehen diesen Lehren eine Sicherheit und ein Ansehen, die sie zum Halt für ein in sich schwankendes Geistesleben besonders geeignet machen mußten. Die astrologische Spekulation der Babylonier findet eine große Verbreitung, die syrischen Kulte wie später der des persischen Mithra verdanken der Aufnahme gewisser ihrer Elemente zum Teil ihre Anziehungskraft. Die Astralreligion der Chaldäer wird das Glaubensbekenntnis weiter Kreise; sie, die in den Gestirnen den Ausdruck göttlicher Mächte und zumal in der Sonne eine Manifestation des höchsten Weltengottes erblickte, die die Notwendigkeit und innere Verknüpfung alles Geschehens behauptete und daher die irdischen Ereignisse aus den Wandlungen der Gestirne abzulesen versprach, mußte einer Zeit vertraut erscheinen, die durch die Stoa an ähnliche Gedanken gewöhnt war, die ihr hier nur unter der Gewähr einer religiösen Offenbarung geboten wurden. Jene Nichtigkeit des eigenen Lebens erschien dem Denken der Zeit selbst aber vornehmlich in der Gestalt eines unheimlich dämonischen Wesens, das überall den Menschen umdrohte; er fand in sich selbst keine Kräfte mehr, die ihn über das äußere Leben erhoben, und so drängen ringsum feindliche Gewalten auf ihn ein, denen er preisgegeben ist, wenn nicht ein äußerer Schutz sich ihm bietet. So sucht der abergläubische Sinn der Zeit nach immer neuen Schutzmitteln gegen die Dämonen und wirft sich rückhaltlos den Kulten des Orients in die Arme. Einem Erlösungsbedürfnis, das sich freilich zumeist auf dem recht niedrigen Niveau eines robusten Aberglaubens hält[1]), kommen diese

[1]) Der Rhetor Aristides ist dafür der beste Beweis.

Religionen entgegen, und wohl alle zuvor genannten Kulte wurden diesem Zwecke dienstbar gemacht. Daneben erfreute sich die Magie der Babylonier eines gewaltigen Ansehens. Schließlich aber lief der persische Kult des Mithra allen anderen den Rang ab, der zunächst durch Soldaten im ganzen Reiche verbreitet bis in die höchsten Schichten der Bevölkerung vordrang. Die dualistische Weltanschauung, die ihm zugrunde lag und nach der das göttliche Gute gegen eine Macht der Finsternis und ihre Boten ankämpfen muß, mochte einer Zeit besonders genehm sein, die in dem Kampfe gegen böse Dämonen einen der wichtigsten Inhalte ihres Daseins erblickte. So konnte es am Ende des zweiten Jahrhunderts fast scheinen, als würde Mithra die geistige Herrschaft der Welt zufallen, da neben ihm die Religion, die ihn überwinden sollte, nur noch eine untergeordnete Rolle spielte. Auch das Christentum drang in dieser Zeit wie so viele andere Religionen von Osten her vor und versprach eine Erlösung aus den Banden der Welt; aber auf abgeschlossene Zirkel beschränkt war sein eigentümlicher Charakter, der es von allen andern orientalischen Religionen im Innersten unterschied, so viele äußere Ähnlichkeiten es mit diesen verbinden mochten, für das Auge des Griechentums noch nicht erkennbar[1]).

Beide Mächte, die Welt der Klassiker wie die des Orients, traten zunächst als Fremde in das Geistesleben der Zeit ein, um ihres Gegensatzes zu dem eigenen Wesen wurden sie besonders geschätzt und gesucht; ihre Rezeption war kaum mehr als ein neues Symptom der Schwäche. Und doch konnte es nicht fraglich sein, daß die Zukunft des griechischen Geistes, der aus den ihm selbst immanenten Hilfsquellen keine Kraft mehr zu ziehen vermochte, davon abhinge, wie weit es ihm gelingen würde, diese fremden Mächte sich anzueignen und ganz dem eigenen Dasein zu verschmelzen. Dazu freilich mußte die Zeit das ihr Fremde aus seiner Vereinzelung herauslösen, sie mußte sich selbst darin wiederfinden, und was sie zunächst nur als ein interessantes ihr von außen gebotenes Phänomen aufgenommen hatte, als ihr eigenstes Schicksal erleben. Bis dahin aber war noch ein weiter Weg. Wohl läßt sich aus den Äußerungen der Schriftsteller und den in der Zeit verbreiteten kultischen Bräuchen eine Welt-

[1]) Vgl. die Bemerkungen bei Lucian, Peregrinus 11—13.

ansicht zusammenstellen, die der späteren neuplatonischen und christlichen sehr nahe kommt. Eine populäre philosophische Reflexion, wie sie besonders durch den hellenistischen Eklektizismus ausgebildet war und dieser Zeit als ein fertiges Erbgut überliefert wurde, und orientalische Religionsvorstellungen wirken zusammen, um die Gebildeten auf gewisse allgemeine Anschauungen sich vereinigen zu lassen [1]; und es kann kein Zweifel sein, daß die kommenden geistigen Bewegungen mannigfache und wesentliche Inhalte ihres eigenen Denkens diesem Schatze ererbter Ideen entnommen haben [2]. So glaubt man die Welt geleitet von einem einzigen Gotte, der als ein vernünftiger sie zweckvoll gestaltet hat und das Gute in ihr befördert. Obwohl sich sein Wirken durch die ganze Welt verbreitet, so hat er doch insbesondere in der Sphäre der Gestirne seinen Sitz und die Sonne ist sein sichtbares Bild. Durch unzählige Diener, die guten Dämonen, läßt er alles nach seinem Willen sich vollziehen. Die Seele des Menschen, selbst den himmlischen Gefilden entstammend, ist Gott verwandt und daher bestimmt, nach ihrem Tode zu ihm zurückzukehren. Ein rechtschaffenes Leben, das nicht selten in asketischen Formen gedacht wird, und bestimmte kultische Bräuche, die aber nicht vergessen lassen dürfen, daß der wahre Gottesdienst nur ein geistiger sein kann, dienen zur Erlangung eines seligen Lebens im Jenseits. Ein irdisches Abbild des göttlichen Weltregiments ist die auf die Vernunft gegründete Rechtsgemeinschaft der Menschen und die Monarchie daher die beste Staatsform. Das Gute aber, das mit dem Göttlichen identisch ist, kann sich im Einzelnen wie in der Gemeinschaft nur durchsetzen im steten Kampfe gegen widerstreitende Elemente; der Wahn der Sinnlichkeit, der die Seele an den Körper fesselt, hindert die volle Realisierung des vernünftigen Guten im Irdischen. So muß dem Göttlichen eine feindliche Macht entgegenstehend gedacht werden, eine Macht der Finsternis und des Bösen, die durch ihre Dämonen

[1]) Die allegorische Deutung der Mythen ist in diesem Sinne stark im Schwange. Vgl. Plutarch, de Iside et Osiride, cap. 20 ff. und 45 ff.; er ist überzeugt davon, daß alle wesentlichen Religionen und Philosophien miteinander übereinstimmen (ebd. 46 ff.).

[2]) Besonders Zeller hat die Ansichten der Zeit, welche nach dieser Richtung liegen, sehr ausführlich zusammengestellt, vgl. seine Philosophie der Griechen III 2^4, S. 82 ff. Als wichtigste Quellen nenne ich außer den Schriften Plutarchs Philostratus Lebensbeschreibung des Apollonius von Tyana, die Reden des Maximus von Tyrus und einzelne Ausführungen bei Dio von Prusa. Vgl. auch Cumont a. a. O. S. 242 ff.

Unheil und Verwirrung unter die Menschen bringt. Aber wie der Einzelne sich zum Heil hindurchringen soll, so wird am Ende dieser Weltperiode das Reich des Bösen überwunden werden und die Welt in Seligkeit und Gottesfriede sich erneuern.

Man hat sich wie gesagt gewöhnt, in diesen und ähnlichen Gedanken eine Vorbereitung der kommenden Philosophie zu sehen und sie danach mehr als Symptome einer neuen denn als solche einer absterbenden Zeit zu beurteilen. Aber so gewiß niemand eine Verwandtschaft dieses Weltbildes mit jenen späteren Lehren leugnen wird, diese Verwandtschaft hat abgesehen von einzelnen Zügen ihre Wurzeln in weit älterer Vergangenheit. Die Verehrung der Sonne und der Dualismus, welcher Gott eine Macht des Bösen gegenüberstellt, mögen wohl besonders persischen Vorstellungen entstammend für die Zeit wenigstens in dieser allgemeinen Bedeutung neue Momente darstellen, sonst ist kaum eine Linie in jenem Weltbild enthalten, die nicht als uralter Besitz der griechischen Philosophie gelten dürfte. Der Monotheismus wie die Lehre von der Geistigkeit Gottes, der Glaube an die höhere Natur der Seele und ihre Lösung durch Befreiung aus der Sinnlichkeit, die Deutung der sittlichen Vernunft als einer Manifestation des Göttlichen, dies alles ist zumal seit den Zeiten der attischen Philosophie Allgemeingut fast sämtlicher Richtungen gewesen. Gewiß dürfen wir solche Gedanken des Griechentums als eine Vorbereitung der christlichen Weltanschauung in Anspruch nehmen, aber in diesem Sinne bereitet die gesamte Philosophie der Griechen das Christentum vor. Und nicht einmal die stärkere Betonung des religiösen Gedankens kann für diese Zeit unbedingt zugegeben werden. Noch jede Epoche des Griechentums hatte ihr Dasein in dem Grunde einer transzendenten Welt zu befestigen gesucht, indem sie die Idee des Göttlichen nach dem Bilde ihres eigenen Wesens sich prägte. In diesem Sinne war der Hellenismus bei all seiner Aufklärung nicht minder von religiösen Ideen bewegt gewesen, nur fügte sich seine technische Auffassung der Kulte wie der stoische Gedanke einer objektiven Weltvernunft harmonisch seinem gesamten Rationalismus ein. Demgegenüber spielt in der neuen Zeit höchstens der Dämonenglaube eine größere Rolle, ein Ausdruck jener Vernichtung der Persönlichkeit unter dem von außen eindringenden Leben, das mit abergläubischem Gefühl als eine unheimlich fremde Macht angesehen wird.

Etwas eigentlich Neues bedeutet auch dies nicht, läßt sich doch die Dämonenlehre von den Zeiten der älteren Akademie durch den Hellenismus, in dem Posidonius ihr Hauptvertreter wird, lückenlos hindurch verfolgen[1]). Aus diesem wachsenden Aberglauben die große Bewegung der kommenden Zeit abzuleiten, kann nur dem möglich erscheinen, der im Christentum eitel Aberglauben und absurde Mystik sieht. Er ist wahrlich nicht das Zeichen einer hereinbrechenden großen Zukunft, sondern der deutlichste Beweis der Schwäche, in der die Zeit sich selber aufgibt und die Persönlichkeit unter der Gewalt objektiver Mächte zusammenbricht. Sicherlich sind in dieser Epoche die Elemente großenteils schon enthalten, die eine spätere Generation zu ihren Systemen zusammenfügen sollte; aber nicht nach dem, was sie in irgendeinem Sinne besitzt, darf das Wesen einer Zeit beurteilt werden, sondern einzig nach dem, was sie selber ist und wie sie demnach mit ihrem Besitz zu schalten versteht. Diese schöpferische Fähigkeit aber geht der Zeit völlig ab, aus jenen Elementen eine eigenartige Synthese zu schaffen, um sich ihr eigenes Dasein zu deuten, vermag sie nicht.

Dies wird sofort klar, wenn man nicht einzelne Ansichten und Aussprüche in eine selbstgewählte Ordnung bringt, sondern die philosophischen Richtungen und ihre Vertreter selbst betrachtet; hier findet man jene Elemente überall versprengt und außer rechtem Zusammenhang mit den Gründen des eigenen Wesens, ein Verhältnis, das umso augenfälliger ist, als die Philosophie mit der klassizistischen Erneuerung des alten Griechentums wieder einen unmittelbaren Zugang zu den großen Systemen gewinnt. In der Tat sollte diese Rückkehr zu den echten Lehren der alten Philosophen nicht zuletzt eine Hilfe werden, durch Besinnung auf die wahren Aufgaben der Philosophie den Eklektizismus zu überwinden, aber davon ist fürs erste noch keine Rede, sondern zunächst bedeutet im Gegenteil dieser Versuch einer Rezeption der unvermischten Schulmeinungen nur das völlige Ende des philosophischen Denkens. So wenig es dem Eklektizismus gelang, eine innerlich begründete Stellung den Problemen gegenüber zu gewinnen, so daß er sich begnügte, die einzelnen Lehren in eine äußerliche Übereinstimmung zu bringen, er hatte sich doch in diesem Ausgleich

[1]) Vgl. oben S. 377.

widerstreitender Meinungen eine gewisse Selbständigkeit bewahrt; auf das Recht des eigenen Urteils hätte er niemals verzichtet. Ein letzter Funke wahrer Philosophie lebte noch in den eklektischen Strömungen des Hellenismus fort. Jetzt ist auch er erloschen. Wie die gesamte Zeit sich selber aufgibt und bei fremden Mächten, die als fertige Größen ihr entgegentreten, einen Unterschlupf sucht, so büßt das philosophische Denken den Rest seiner Autonomie ein, es wagt nicht einmal mehr in jenem beschränkten Sinne sein Urteil zu bewahren, sondern ergibt sich völlig einer bestimmten Autorität. Daß diese vorgebliche Rückkehr zu den alten Philosophien nur eine weitere Entfernung von deren wahrhaftem Sinne bedeutete, konnte nicht zweifelhaft sein. Denn jene ursprünglichen Wertsetzungen, wie sie ein Plato oder Antisthenes gewonnen hatten, besaßen ihre Bedeutung gerade darin, daß sie unmittelbar den lebendigen Bedingungen des Subjekts entwuchsen und im Leben ihre Bewährung fanden. Aller tote Dogmatismus, der bestimmte Lehrsätze im bloßen Wissen festhielt, war ihnen völlig fremd. Der Gegenwart aber blieb der Zugang zu den wahren Quellen der Philosophie, den schon der Hellenismus immer schwerer gefunden hatte, völlig verschlossen; um die Begründung jener Lehren aus den Postulaten des Subjekts kümmert sie sich wenig, sondern behandelt die Philosophie als eine Summe fertig überlieferter Lehren, die man auf die Autorität des Meisters hin annimmt, wie sie geboten werden. War die Philosophie dereinst erwachsen, indem das Subjekt seine Autonomie gefunden hatte, so findet sie hier ihr Ende, da das Denken auf seine Selbständigkeit verzichtet.

Orientalische Religion und griechische Philosophie sollten in ihrer Verbindung dereinst der Welt eine neue Lösung ihrer Probleme bringen; sie sind schon in dieser Zeit allgemein verbreitet und liefern allem höheren geistigen Leben seinen Inhalt. So konnte es nicht ausbleiben, daß beide schon jetzt mannigfache Verbindungen eingingen, die freilich noch nicht zu einer Erneuerung des Lebens und Denkens zu führen vermochten, weil diese Mächte nur als fremde von außen gebotene Gaben aufgenommen, nicht als eigene Kräfte geübt wurden. Sie gelten beide in gleicherweise als fertige Lehren, für die man Beweise entweder nicht verlangt oder einfach zusammen mit den Dogmen selbst sich überliefern läßt; auch die Schriften der Philosophen werden als geheiligte Urkunden angesehen, deren Sinn nur

gedeutet zu werden braucht, um die Wahrheit zu erfaßen [1]). Daher fand eine tiefere und innerlich begründete Verbindung jener Gedankenkreise nicht statt, weil fast alle Reflexion der Zeit in der Sphäre des bloßen Wissens haften bleibt, ohne das Gewußte als lebendigen Trieb dem eigenen Dasein einschmelzen zu können. So ist es bezeichnend, daß wir uns dort, wo eine solche Verbindung und damit eine Fortführung des Denkens doch wenigstens versucht wird, fast überall außerhalb der eigentlichen Schulverbände befinden; diese selbst schränken sich beinahe völlig auf Kritik und Exegese der Schriften ihrer Gründer ein und haben den Zusammenhang mit dem Leben ganz verloren. Durch einzelne, hier und dort hervortretende Männer empfängt die Reflexion einen lebendigeren Zug, sie stehen oft außerhalb jedes erkennbaren Zusammenhanges und sind allein durch gewisse allgemeine Zeitstimmungen verbunden. Ihre Gedanken tragen daher nirgends einen schulmäßigen Charakter, ja nicht selten fehlt ihnen jede systematische Geschlossenheit; sie bewegen sich in einem freien Raisonnement, dem es mehr auf Eindringlichkeit und Veranschaulichung des gebotenen Wissens als auf Beweise ankommt. Man kann oft Bedenken tragen, diesen Reflexionen den stolzen Namen der Philosophie zu leihen, scheinen sie doch vielfach mehr einer populären Denkweise zu entstammen, welche nur die von der Philosophie erworbenen Ideen zu ihren Zwecken verwendet. Niveau und Charakter dieses Denkens unterscheidet sich meist kaum etwa von dem eines Euripides oder Menander und nur seine qualitativen Inhalte haben durch die dazwischenliegende Entwicklung der Philosophie eine Wandlung erfahren. Reflexionen dieser Art durften wir seit langem außerhalb unseres Weges liegen lassen, weil sie nur weitergaben, was eine ältere Zeit errungen hatte, und weil oberhalb ihrer Sphäre die Philosophie die Stätte des lebendigen Geistes blieb. Jetzt, da die Stimme der Philosophie verstummt ist, müssen wir wieder zu ihnen hinabsteigen, zumal sie mit der bewußten Aufnahme orientalischer Religion und klassischer Philosophie einen zum Teil neuen Inhalt gewinnen.

Obwohl sich diese Bewegung außerhalb der Schule vollzog, so lag es doch in dem Klassizismus begründet, daß sie überall an be-

[1]) Charakteristisch ist dafür eine Äußerung bei Maximus Tyrius XI 2 Hobein.

stimmte Philosophen und Lehren einen Anschluß suchte; Plato oder gar Pythagoras, Diogenes oder Zeno hießen die Namen, auf die in den verschiedenen Lagern geschworen wurde. Dabei können wir eine doppelte Tendenz verfolgen. In der Vernichtung der Persönlichkeit suchte der Mensch einen neuen Halt für sein Leben, die ethischen Ideen der attischen Philosophie, die dereinst den Menschen so entschieden auf sich selber hingewiesen hatte, mußten ihm daher besonders lebendig werden. Zugleich aber fordert er einen Schutz gegen die von außen andrängenden Mächte, die ihm in der Gestalt tückischer Dämonen erscheinen, und hier glaubt er bei den orientalischen Kulten die sicherste Zuflucht zu finden. Erlösung von den feindlichen Mächten des Lebens und Sicherung des eigenen Wesens heißen die Forderungen, jene weist von selbst mehr auf die Religionen des Orients, diese mehr auf die attische Philosophie hin. In beiden Richtungen aber können wir wieder eine mehr populäre Art unterscheiden, die durch Reden und praktisches Handeln unmittelbar zu wirken sucht, und eine philosophischer gerichtete, der die theoretische Deutung des Lebens näher am Herzen liegt.

Am engsten scheinen sich der vom Orient hereinbrechenden religiösen Bewegung einige Männer zu verbinden, die man unter dem Namen der Neupythagoreer zusammenzufaßen pflegt, obwohl sie mannigfache fremde Elemente der Lehre des von ihnen verehrten Meisters beimischen. Die Schule der Pythagoreer war längst erloschen, aber den archaistischen Neigungen der Zeit entsprach es, diese alte mit einem Nimbus höherer Weisheit umwobene Sekte zu erneuern. Nach unserer Überlieferung ist ein Römer der Zeit des Cicero, Nigidius Figulus, der erste gewesen, der diesen Namen wieder aufbrachte [1], aber wir wissen wenig von ihm und den Männern, die sich ihm anschlossen. Und daß diese Mystik nicht in Rom ihren Ursprung genommen hat, sondern in den Ländern des Orients, um erst von dort nach Rom eingeführt zu werden, darf ohne weiteres als wahrscheinlich gelten [2]. Jedenfalls gehören fast alle bedeutenderen Vertreter dem Orient an und haben dort in den beiden ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt gewirkt, ein Apollonius aus Tyana in Kappadokien,

[1]) Cicero, Timaeus 1.
[2]) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen III 2^4, S. 113 f.

ein Numenius aus Apamea in Syrien, ein Nikomachus aus Gerasa in Arabien, denen man in manchen Zügen auch den Redner Maximus aus Tyrus zurechnen darf. Einzig Moderatus entstammt dem äußersten anderen Ende der Welt, da er in dem spanischen Gades zu Hause war. Syrien und Kleinasien sind somit die Hauptzentren dieser Bewegung, sie ist recht geboren aus dem Geiste des Synkretismus, der hier am meisten auf eine Verschmelzung griechischen und orientalischen Wesens ausgehen mußte, Aberglauben und Zauberei spielten nirgends eine größere Rolle als hier. Und so ist es sichtlich kein wissenschaftliches Interesse gewesen, das diese Männer, die vor allem in populären Reden und Schriften für ihre Ansichten wirkten, auf den ehrwürdigen Namen des Pythagoras zurückgreifen ließ. Seine mystische Seelen- und Dämonenlehre sowie seine asketische Ethik schien sich am leichtesten orientalischen Religionsvorstellungen zu verbinden, umso mehr, da die höchst unsichere Tradition ihm ungehindert gewisse allgemein verbreitete, dem Orient oder platonisch-stoischer Philosophie entstammende Lehren unterzuschieben erlaubte [1]. Wohl erneuern sie auch die alte Zahlenlehre, aber der Zusammenhang mit Mathematik und Naturlehre geht leicht verloren; sie wird wesentlich zu einer phantastischen Spekulation benutzt, um die religiösen Dogmen zu begründen. Die Harmonie der Welt, die in der Herrschaft der Zahl sich ausspricht, wird ihnen zum Beweis der Geistigkeit Gottes. In den Gestirnen tritt das Göttliche sichtbar hervor, die Verehrung der Sonne spielt ganz im Sinne orientalischer Astralreligion eine große Rolle. Dabei laufen philosophische und abergläubische Vorstellungen eigentümlich durcheinander. Weil Gott Geist ist, soll ihm nur ein geistiger Dienst dargebracht werden; da aber die Welt erfüllt ist von Dämonen, durch deren Vermittlung Gott auf die Welt wirkt, so ist zugleich der äußerliche Ritus von großer Bedeutung und die abergläubischsten Vorschriften haben sich diese Männer zu geben nicht gescheut. Die Seele entstammt dem himmlischen Reiche, und asketische Reinheitsbräuche sollen sie würdig machen, dorthin zurückzukehren. In der Welt findet ein Kampf des Guten gegen die bösen Mächte der Finsternis statt; der

[1] Die Lehren dieser Männer sind sehr ausführlich von Zeller a. a. O. S. 126 ff. zusammengestellt. Es genügt, auf die dort gegebenen Belege zu verweisen. Über Apollonius Lehre vgl. meinen Rekonstruktionsversuch in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Bd. 49, S. 340 ff.

Mensch soll sich auf jene Seite stellen, um im Bunde mit dem Göttlichen das Böse in sich und der Welt zu überwinden. Er darf hoffen, daß schließlich das Gute triumphieren wird. Was uns sonst an ethischen Reflexionen überliefert wird, ist eklektisch aus Peripatos und Stoa zusammengetragen, doch sind sie letzthin alle dem religiösen Gedanken unterstellt, sollen doch die philosophischen Ideen wesentlich dem religiösen Weltbild, wie es der Orient bot und wie es freilich vielen Zügen altgriechischer Mystik glich, zur Stütze dienen. Daher wird das Ideal des Menschen, das auch diese Männer in dem Weisen sehen, ganz im Sinne einer abergläubischen Phantastik geschildert. Pythagoras Gestalt wurde von frühe an in diesem Sinne benutzt und bald trat die des Apollonius selber daneben [1]). Sie gelten als mystische Gottesmänner, durch die das Göttliche sich in der Welt kundgetan hat; durch Wunder und Prophezeiungen kämpfen sie gegen die bösen Dämonen und suchen die Menschen durch ihre Verkündigung der Gottheit für ein Leben in Reinheit und Frömmigkeit zu gewinnen.

Ernsthafter als die Spekulation dieser halben Orientalen ist die Reflexion eines Plutarch anzusehen. Aus dem böotischen Städtchen Chaeronea gebürtig, hatte er in der Akademie zu Athen seine Ausbildung erfahren und stand so der echten Philosophie bedeutend näher [2]). Aber er berührte sich mit jenen Männern, insofern ihm die religiöse Erneuerung des Lebens vor allem am Herzen lag, die auch er in einer Verbindung orientalischer Mysterien mit heimischem Glauben und Denken suchte. Doch stand der klassizistische Gedanke bei ihm weit mehr im Vordergrund, er wollte das große Leben der Vergangenheit der Gegenwart zurückgewinnen. In diesem Sinne hat er durch eine ausgebreitete Schriftstellerei gewirkt, und auch sein eigenes Dasein zu gestalten versucht. Wie ein alter griechischer Bürger war er zeit seines Lebens im Dienste seiner Vaterstadt tätig, die er nur gelegentlich verließ, um in Rom, wo er viele angesehene Verbindungen hatte, für sie zu wirken; im Alter widmete er sich mehr und mehr dem delphischen Orakel, das er im Zusammenhang mit seinen sonstigen

[1]) In der Biographie des Philostratus, die aber ihrerseits auf ältere Schilderungen zurückgeht.

[2]) Er lebte etwa 50—125 n. Chr. Vgl. über ihn das Werk von Volkmann, Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch, 2 Bde., 1869, und jetzt den Abschnitt bei Christ, Geschichte der griechischen Literatur, 5. Aufl. von W. Schmid II 1, S. 367 ff.

reaktionären Bestrebungen durch mehrfache Schriften wieder in Aufnahme bringen wollte. Einem Philosophen dürfen wir auch in diesem liebenswürdigen Schriftsteller nicht zu begegnen hoffen, keine seiner vielen Schriften, die sich über alle Disziplinen der Philosophie erstrecken, reicht zu dieser Sphäre empor. Nirgends hat er gewagt, voraussetzungslos die letzten Fragen dem Leben gegenüber aufzurollen; er ist nur durchdrungen von dem Gefühl der Notwendigkeit, seiner Zeit einen tieferen Lebensinhalt zurückzugewinnen, und wie er ihn selbst bei den Alten und vor allem in Plato gefunden hat, so predigt er von diesen seinen Idealen. Irgend selbständige Gedanken dürfen wir darum durchaus nicht bei ihm erwarten, es ist eine populäre Reflexion über alle möglichen Gebiete des Lebens, die nur selten einen höheren Flug wagt, und sich überall von irgend welchen Autoritäten, am liebsten von Plato, leiten läßt. Wie Plutarch mehrere Schriften zur Erklärung Platos verfaßt hat, so sieht er all seine philosophischen Ansichten als wesentlich platonische an. Dabei aber ist es bezeichnend, daß die Altersphilosophie Platos, die ja allein eine gewisse systematische Geschlossenheit zeigte, ihm ganz im Vordergrunde steht. In dem Streit um Platos Schatten, der seit langem in der Akademie ausgefochten wurde, indem auf der einen Seite die von Plato selbst am Ende seines Lebens hinterlassene Lehre wie schon von seinen unmittelbaren Schülern weitergegeben wurde, andererseits die skeptischen Akademiker sich auf den bloß suchenden Charakter der älteren platonischen Schriften für ihre Auffassung beriefen [1]), stellt sich Plutarch ganz auf jene Seite. Ihm ist Plato der göttliche Mann voll einer hohen Weisheit, die es nur ganz zu verstehen gilt, um alle Forderungen des Denkens zu befriedigen, und von dem daher auch das kleinste Wort nicht gering geachtet werden darf [2]). So behandelt er seine Dialoge ganz als heilige Schriften, mag er auch, wie das frommen Auslegern ja so leicht passiert, einmal seine eigene eklektisch anderen Lehren entnommene Meinung dem Meister unterschieben. Gewiß zeigt seine Reflexion eine abgeklärtere Ruhe als die phantastische Spekulation der Pythagoreer, aber dafür bleibt sie nur desto leichter auf der Stufe bloßen Wissens stehen. So viel uns der Autor von

[1]) Vgl. Cicero, de oratore III 18, 67; Academica II 5, 14 f.
[2]) Vgl. etwa quaestiones convivales VII 2. VIII 2. IX 5.

dem Unwert des sinnlichen Lebens und der hohen Bestimmung der Seele im Jenseits zu berichten weiß, er selbst zeigt in seiner Redseligkeit, die auch das Nichtigste mit liebevoller Sorgfalt ausführt [1]), eine solch sichere Zufriedenheit mit sich und der Welt, daß wir ein wahrhaftes Erlösungsbedürfnis hier nirgends reden hören; wenn er sich und seine Gattin in ihrem Schmerze um den Tod der Tochter trösten will, so fließen ihm Worte in die Feder, deren sich ein Epikureer nicht hätte zu schämen brauchen, und der platonische Unsterblichkeitsgedanke wird nur anhangsweise den feinen Betrachtungen über die Regelung der Gefühle zur Unterdrückung der Unlust angefügt [2]).

Trotzdem hatte er wie die meisten Denker seiner Zeit aus den alten Philosophen gelernt, daß die Philosophie nur ein integrierender Teil des Lebens sei und sich nicht in eine Sphäre des bloßen Gelehrtentums absondern dürfe. Daß die Philosophie praktisch sein und sich im Leben bewähren müsse, diesen Gedanken führt er mit Vorliebe aus [3]). Alle bloß theoretische Philosophie hat für ihn kein Interesse. Daher hat er der Erneuerung der Religion, deren Dogmen besonders eindringlich die Befolgung im Leben forderten, vor allem sein Augenmerk zugewandt. In einer Jugendschrift bereits wandte er sich gegen die zwei in der Zeit besonders verbreiteten Strömungen, den Atheismus und den Aberglauben, und er ist geneigt, diesen wegen seiner üblen Folgen im Leben für noch schlimmer zu halten [4]). Beide gelten ihm als Feinde wahrer Religiosität. Und aus demselben Grunde richtet er später seine Polemik gegen die euhemeristische und stoische Deutung der Mythen, welche die Religion zerstören mußte, er will allein die ethische wie sie Plato bereits geübt hatte, gelten lassen [5]). Sie allein erlaubt zu dem wahren Sinne der Mythen und Kulte vorzudringen und erweist ihn als mit den Lehren der Philosophie identisch. Die mystische Religiosität, wie sie die

---

1) Vgl. z. B. ebd. IX 4 die Behandlung der Frage, an welcher Hand Diomedes die Aphrodite verwundet habe.

2) Consolatio ad uxorem, p. 608 a ff.

3) De virtutis profectu, cap. 4. 14. quaest. convival. I 1, cap. 2.

4) De superstitione, cap. 1 ff.

5) De Iside et Osiride, cap. 20 ff. Ebenso ist die Dichtung allegorisch zu deuten, erkennt sie doch Plutarch nur um ihres moralischen Wertes willen an; vgl. die Abhandlung Quomodo adulescens poetas audire debeat.

Griechen seit langem kannten und wie sie jetzt durch die orientalischen Kulte neu belebt wurde, lehrt dasselbe wie die platonische Philosophie[1]. So weiß er von der einen höchsten Gottheit zu berichten, die das wahrhaft Seiende ist[2], als das Prinzip des Guten in der Welt muß sie notwendig gerecht sein und wird daher in einer ausführlichen Theodizee wegen der Langsamkeit ihrer Strafen gerechtfertigt[3]. Doch unterscheidet Plutarch im engen Anschluß an Platos Lehre von der Spaltung der Weltseele in eine Sphäre der Gleichheit und der Verschiedenheit eine gute und eine böse Weltseele[4]. Als ihre Diener wirken Dämonen in der Welt, deren es ebenfalls gute und böse gibt[5]; von ihnen sind die Mythen erzählt, die man fälschlich auf die Gottheit übertragen hat[6], von ihnen geht auch die Mantik aus[7]. Die Seele entstammt dem Reiche des Göttlichen, sie ist unsterblich und wird dereinst in ihre himmlische Heimat zurückkehren[8]; den Übeltäter aber erwarten furchtbare Strafen im Hades[9]. Doch will Plutarch all diese Lehren nicht als absolut sichere hinstellen, denn er weiß wohl, daß in religiösen Dingen eine völlige Gewißheit nicht zu erlangen ist, ein bezeichnendes Eingeständnis der inneren Unsicherheit dieser Stellung[10]. Noch weniger Eigentümliches wird man in den ausführlichen ethischen Erörterungen erwarten dürfen, die oft nur in einem sehr losen Zusammenhang mit den religiösen Grundanschauungen stehen. Sie bewegen sich zumeist in der Richtung jenes akademisch-peripatetischen Denkens, dessen Grundlinien gleichfalls in Platos Altersschriften gezeichnet waren und das in seiner maßvollen Art Plutarch

---

[1]) Platonisch deutet er den Mythus von Isis und Osiris de Iside, cap. 49 ff., vgl. 48, p. 370 F.

[2]) De E apud Delphos, cap. 17. 19 f. Die Sonne ist ihr Abbild, Ad principem ineruditum, cap. 5.

[3]) In der Schrift De sera numinis vindicta.

[4]) De Iside 49.

[5]) ebd. cap. 45 ff.

[6]) ebd. cap. 25.

[7]) De defectu oraculorum, cap. 9 ff. Eine Erklärung des Enthusiasmus der Seher, bei der er die physikalische streng von der teleologisch-theologischen Deutung scheiden will, gibt Plutarch De Pythiae oraculis, cap. 21 und De defectu oraculorum, cap. 38 ff.

[8]) De sera numinis vindicta, cap. 17 ff.

[9]) ebd. cap. 22, p. 566 E ff.

[10]) ebd. cap. 4.

besonders genehm sein mußte. In dem psychologischen Dualismus schließt er sich entgegen den Stoikern der Akademie an[1]; er unterscheidet die ethische von der theoretischen Tugend und sieht in jener die Beherrschung der Leidenschaften durch die Vernunft, die sie auf ein Mittelmaß zurückführt[2]. In einer langen Reihe von Einzelabhandlungen untersucht er unter diesem Gesichtspunkte bestimmte Tugenden und Laster und lehrt die Mittel, diese zu unterdrücken und jene zu fördern. Mit einer gewissen Vorliebe wendet er sich auch Problemen des sozialen Lebens zu, am Staate sich zu beteiligen, legt er als eine Pflicht seinen Freunden ans Herz[3], und zumal dem Familienleben, dem Verhältnis der Gatten, Eltern und Geschwister, hat er schöne Worte gewidmet[4]. Irgend neuen Gedanken aber begegnen wir hier nirgends.

Eindrucksvoller als solch eklektische Reflexionen mußte die Tugendpredigt der Kyniker sein, die jetzt wieder in alter Weise erklingt. Völlig war sie wohl auch während der hellenistischen Zeit niemals verstummt, aber sie hatte sich damals den Verhältnissen anbequemt und war nicht selten zur skurrilen Possenreißerei herabgesunken. Die verdiente Verachtung, die den Kynismus damit traf, wirkt noch jetzt vielfach nach, wegen ihrer Habgier und Marktschreiereien sind diese Bettler verrufen[5]. Aber daneben kommt ihnen die Erneuerung der klassischen Zeit ganz besonders zu gute, hatte doch keine Richtung so entschieden wie diese die Erhabenheit des Subjekts über alles Äußere verkündet, keine konnte daher jetzt so wirkungsreich werden, da man in der Vernichtung der Persönlichkeit nach einem inneren Halt gegenüber dem Leben suchte. Eine Zeit, die selbst von dem Gefühl ihrer Schwäche und ihres Epigonentums so sehr durchdrungen war, mußte dies Evangelium der inneren Stärke und sittlichen Erhabenheit der Persönlichkeit mit Verlangen ergreifen. So erfüllt sich die

---

[1] De virtute morali, cap. 3.

[2] ebd. cap. 1 und 4, p. 443 C ff.

[3] Vgl. die Abhandlungen An seni respublica gerenda sit und Praecepta gerendae reipublicae. Dem Staatsmann soll der Philosoph verbunden sein (vgl. Maxime cum principibus philosopho esse disserendum), damit das Vernunftgesetz im Staate herrsche (ad principem ineruditum, cap. 3).

[4] In den Schriften Coniugalia praecepta, de fraterno amore, de amore prolis, consolatio ad uxorem.

[5] Vgl. Lucian, Über den Tod des Peregrinus.

kynische Predigt wieder mit einem ernsteren Inhalt, sie gibt die Possen eines Bion und Menipp auf und wendet sich den reinen Quellen des ursprünglichen Kynismus zu. Diogenes, wie die Fabel seine Gestalt festhielt, wird ihr bewundertes Vorbild. Seit dem ersten und mehr noch im zweiten nachchristlichen Jahrhundert ist diese kynische Bewegung verbreitet, deren einzelne Vertreter freilich bei dem Mangel irgendwelcher origineller oder auch nur tieferer Gedanken kein besonderes Interesse beanspruchen können [1]). Ihre Bedeutung liegt allein darin, daß sie als wandernde Redner überall für die kynischen Ideen Propaganda machten und damit weiten Kreisen wieder ein höheres Ziel wiesen. Gegenüber den vielfachen theoretischen Interessen der Zeit, die den Menschen allzu leicht die wahren Werte seines Innern vergessen ließen, tragen sie eine Verachtung alles theoretischen Wissens zur Schau und behandeln ausschließlich praktische Fragen; durch Übung und Anstrengung, nicht durch vieles Wissen wird die Tugend erworben. Jagt die Zeit auf allen Wegen den Gütern des äußeren Lebens nach, so wird hier die Nichtigkeit alles Äußeren mit einer Entschiedenheit betont, die sich nicht selten zu echt kynischen Verhöhnungen der Religion und sozialer Sitte steigert. Die Not des Lebens soll nur ein Ansporn zur Bewährung der Tugend sein, in ihr triumphiert die Freiheit des Subjekts über das Leben. Der ethische Wert in seiner abstrakten Reinheit wird hier der Zeit wieder vor Augen gestellt; freilich haftet ihm auch jetzt noch jene Leere an, die er von je bei den Kynikern besaß und die ihn unfähig machte, dem Leben wahrhaft einen Inhalt zu bieten [2]). So ist die kynische Predigt nur ein Wegweiser zu einem höheren Ziel, selbst dies Ziel zu finden vermag sie nicht.

Es konnte nicht ausbleiben, daß diese Predigt weithin auch innerhalb des philosophischen Denkens ihre Wirkungen ausübte; und so finden wir unter den Pythagoreern manche, deren Reden nicht selten einen echt kynischen Klang besitzen [3]). Ganz besonders stark aber war diese Wirkung auf die Tochterschule des Kynismus, die Stoa. Sie erfährt jetzt von der gleichen Richtung, aus der sie dereinst her-

---

[1]) Man findet sie bei Zeller III 1⁴, S. 793 ff. angeführt. Auch Dio von Prusa schloß sich ihnen eine Zeitlang an.

[2]) Vgl. Bd. I, S. 409.

[3]) Besonders die des Maximus aus Tyrus.

vorgewachsen war, noch einmal eine entscheidende Anregung, durch die sie eine charakteristische Umwandlung erlebt; sie besinnt sich auf die ihr ursprünglich zugrunde liegenden ethischen Werte, die von den wuchernden theoretischen Gedankengängen nicht selten fast verdeckt waren, tritt aus ihrer vornehmen Reserviertheit heraus und sucht in kurzen rein praktisch gerichteten Vorträgen eine populäre Wirkung zu entfalten[1]). Die Beschränkung auf ethische Fragen rückt diese Vorträge daher nicht selten in eine oft auch bewußt gesuchte Nähe der kynischen Predigt, doch erlaubte die große theoretische Vergangenheit der Schule dem Stoiker leichter zu einer umfaßenden Begründung seiner Werte zu gelangen. Und so finden wir hier eher einen Versuch, zu einer philosophischen Ausprägung des Zeitbewußtseins hindurchzudringen, die umso charakteristischer sein mußte, da sie sich von dem orientalischen Einfluß frei hielt und in rein griechischen Bahnen bewegte. Ganz freilich kann das Griechentum auch hier seine Unselbständigkeit nicht verleugnen, wenigstens begegnet uns in dem ersten uns bekannten Vertreter dieses neuen Stoizismus ein Römer, Musonius Rufus, der in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts sich der kynischen Predigt anschloß; dem Römer mochte die ausschließlich praktische Richtung besonders nahe liegen[2]). Höher aber war Bedeutung und Einfluß seines Schülers, des Epiktet aus Phrygien, der unter Nero als Freigelassener in Rom für seine Lehre wirkte, dann durch Domitian verbannt zu Nikopolis in Epirus noch lange Jahre hindurch einen begeisterten Schülerkreis um sich zu versammeln wußte. Wir kennen seine Ansichten aus der Sammlung seiner Reden und dem kurzen Handbuch, die sein Schüler Arrian zusammenstellte.

Auch hier bewährt die Stoa wieder jene Beweglichkeit, die ihr schon während des Hellenismus erlaubte, sich den veränderten Zeitströmungen anzupassen. Wohl greift Epiktet, auch er von der klassizistischen Richtung der Zeit ergriffen, über den Eklektizismus eines Panaetius und Posidonius zu der ursprünglichen stoischen Lehre zurück, aber diese Erneuerung des reinen Stoizismus in den einzelnen Lehrsätzen hindert doch nicht eine völlige Verschiebung der Akzente

[1]) Freilich bleibt diese Bewegung auf einzelne Persönlichkeiten beschränkt; daneben lebt auch in der Stoa die reine Theorie fort, wie die Fragmente des Hierokles zeigen.

[2]) Vgl. oben die Bemerkung über die Sextier S. 437.

und damit einen tiefen Wandel der Gesamtanschauung[1]). Die alte Stoa war vornehmlich theoretisch interessiert, ihre größte Leistung und wohl auch ihr größtes Interesse lag in der Metaphysik; die Idee der Weltvernunft bestimmte am tiefsten den Charakter ihrer Philosophie. Dagegen war die hellenistische Stoa vor allem politisch gerichtet, sie hatte Beziehungen zu den Machthabern und schuf besonders den Römern eine Theorie ihrer Weltherrschaft. Jetzt hat sich der Kreis der Betrachtung noch weiter verengt, und der Einzelne und sein Geschick wird ihr wichtigster Gegenstand. Die Stoa löst jene enge Verbindung, die sie im Hellenismus und Römertum zu den objektiven Mächten des Lebens besessen hatte und kehrt zu ihrer ursprünglichen, aus dem Kynismus erwachsenen ethischen Tendenz zurück, die dem Einzelnen dem Ansturm des Lebens gegenüber einen Halt bieten möchte.

Daß die Philosophie sich im Leben bewähren und den ganzen Menschen ergreifen müsse, darin ist Epiktet ganz mit den Kynikern einig[2]). Über das bloße Wissen um Philosophie, wie es die vorangehende Zeit erfüllt hatte, will man entschieden hinaus; und Epiktet hat damit solchen Ernst gemacht, daß sich eigentlich theoretische Untersuchungen bei ihm fast gar nicht finden. Nicht einmal die Metaphysik, die einen so wesentlichen Bestandteil der stoischen Lehre bildete, berührt er anders als in gelegentlichen Ausführungen, die stets den ethischen Gesichtspunkt in den Vordergrund schieben. Wohl ist er überzeugt von der Vollkommenheit der Welt[3]) und sieht überall eine weise Vorsehung wirken[4]), aber diese Ideen, die dereinst aus einem hohen und freudigen Optimismus erwachsen waren, haben hier eine eigentümlich gewandelte Beleuchtung erfahren. Sie sollen nicht mehr dem praktischen Wirken des Einzelnen ein Ansporn werden, daß er sich mit seinem vernünftigen Handeln harmonisch dieser allgemeinen zweckvollen Ordnung eingliedert, sie erscheinen mehr wie ein Trost für den Menschen, der sich über alles Äußere in seiner Nichtigkeit hinweg mit dem Grunde des Seins in seinem

---

[1]) Dies gibt auch Bonhöffer, dem wir die Hauptdarstellung von Epiktets Lehre verdanken, einer Bemerkung Zieglers folgend zu; die Ethik des Stoikers Epiktet, S. III.

[2]) Dissertatio II 14. III 21. Encheiridion 46. 49—51. Seine Bewunderung des wahren Kynikers Diss. III 22.

[3]) Diss. III 24. Ench. 27.

[4]) Diss. I 3. 6. 14. 16.

Innern eins weiß. Denn mit jenem Rückzug des Denkens auf die kynischen Grundlagen des Stoizismus treten die negativen Voraussetzungen, die dereinst nur eine Folie bildeten, von denen sich die umso stärker betonten Positionen der Stoa abhoben, beherrschend in den Vordergrund. Die Nichtigkeit jedes äußeren Lebens und damit die Torheit aller Menschen, die ihr Dasein an das Äußere ketten, ursprünglich nur das Eingangsmotiv des stoischen Denkens, klingt jetzt als beherrschendes Leitmotiv durch alle Reflexionen hindurch. Durch die Einsicht in die eigene Schwäche und die Wertlosigkeit aller menschlichen Klugheit erwacht in dem Herzen die Sehnsucht nach der Philosophie [1]; alle Menschen gelten als Kranke, zu denen der Philosoph als helfender Arzt kommt [2]. Die Heilung, die er bietet, liegt wesentlich in der Lehre von der Nichtigkeit des äußeren Lebens beschlossen. All diese Dinge sollen den Menschen nichts kümmern, er muß sich stets vor Augen halten, daß sie keine wahrhafte Beziehung zu ihm haben, denn sie sind seinem Willen entzogen [3]. Er soll sich ganz aus ihnen herauslösen, indem er sich immer bewußt bleibt, daß nicht die Dinge selbst, sondern nur seine Vorstellungen von ihnen es sind, die ihn beunruhigen [4]. Der Kampf gegen die Vorstellungen und die Unterdrückung der aus ihnen erwachsenden Gefühle ist daher am wichtigsten [5]. Stets soll er denken, daß alle äußeren Güter ihm nur geborgt sind, und das Leben wie ein bloßes Schauspiel an sich vorübergleiten lassen [6]. Dies wird ihm möglich sein, wenn er sich dauernd den Tod vor Augen hält, um den Gedanken der Nichtigkeit alles Lebens ganz in sein Dasein aufzunehmen [7]. So wird ihm das Äußere wahrhaft gleichgültig werden [8], alle Lebensverhältnisse werden ihm nicht mehr ans Herz rühren, ja er wird es kaum der Mühe wert finden, handelnd in sie einzugreifen [9]. Wenn die ältere Stoa in dem Gedanken der Wertlosigkeit des Lebens an sich einen desto stärkeren Ansporn fand, diesem

1) Diss. II 11. 2) III 23, 30.
3) Diss. I 1. III 24. Ench. 1.
4) Ench. 5. 16.
5) Diss. I 18. 28. II 18. III 8.
6) Ench. 11. 17.
7) Ench. 21.
8) Diss. II 6.
9) Ench. 3. 7. 12—15.

Leben durch das vernünftige Handeln einen Wert aufzuprägen, so verharrt bei Epiktet, mag er einzelne abweichende Gedankengänge gelegentlich seinen Meistern entlehnen, im Ganzen doch das Dasein auf der Stufe einer völligen Nichtigkeit.

Daher hat der Mensch im Leben eigentlich keinen Beruf zu erfüllen; wenn ihn die ältere Stoa zum unbedingten Handeln aufrief, Epiktet heißt ihn sich ganz auf sich selber zurückziehen. Die alte ethische Position, die dereinst das Subjekt aus allem Äußeren losgelöst und zu sich selber geführt hatte, tritt hier durch den Kynismus vermittelt wieder rein und deutlich hervor. Suche dich selbst! so klingt wieder vernehmlich die Mahnung, und die Rückwendung des Subjekts auf sich selbst wird der wichtigste Akt, um den philosophischen Sinn zu ergreifen[1]). In die wahrhafte Einsamkeit des eigenen Innern soll der Mensch aus dem Leben fliehen und beständig für seine Seele Sorge tragen; dann gewinnt er die einzig unzerstörbare Freiheit[2]). In seinem Innern besitzt er den allein wirklich gültigen Wert, den er mit dem Namen des Göttlichen bezeichnen darf; hier weiß er sich gottverwandt, in diesem Gefühle wird ihm alles Äußere erst in seiner völligen Wertlosigkeit erscheinen[3]). Gott wohlgefällig zu handeln ist seine einzige Sorge[4]). Er bezieht sich in seiner Seele auf den Grund der Welt, der aber bei der gänzlichen Entleerung des Lebens von allen Werten in transzendente Fernen entrückt ist. Das Leben gilt nicht mehr wie der älteren Stoa als ein Schauplatz zur Betätigung vernünftiger Kräfte im Dienste der Gottheit, es erscheint als sinnlos und unbegreiflich, so daß ihm gegenüber nur eine resignierte Ergebung in das Schicksal übrig bleibt[5]). Die Vorsehung erscheint nicht mehr als eine der eigenen Vernunft des Menschen unmittelbar zugängliche und begreifliche Macht, sondern als eine lastende Notwendigkeit, der er gehorchen muß, mag ihr Sinn ihm auch verschlossen bleiben. So lautet die bezeichnende Mahnung, in die Verhältnisse des Lebens ja nicht zu weit einzugreifen, selbst wenn die Vernunft es zu gebieten scheint, damit man sich nicht in Gegen-

[1]) Diss. 14, 1—3. 22, 39. Ench. 38.
[2]) Diss. III 13. IV 1.
[3]) Diss. 1 9. II 8, 9 ff.
[4]) Diss. 1 13.
[5]) Diss. I 12. Ench. 8. 52.

satz zu dem Willen der Götter stelle[1]). Und eine solch beiläufige Bemerkung beweist mehr für die wahrhaften Stimmungen dieser Weltanschauung als alle aus dem älteren Denken übernommenen Deklamationen.

Der Vernichtung der Persönlichkeit unter der hereinbrechenden Flut des äußeren Lebens kann sich also selbst diese Philosophie nicht entziehen, die wie keine zweite die Erhabenheit des Subjekts gepredigt hatte. Mit einer tiefen Ablehnung steht sie allem Dasein gegenüber; der Mensch fühlt keine Energie mehr in sich, gestaltend in das Leben einzugreifen. Selbst die Werte, in denen ursprünglich die Stoa eine Verwirklichung der Vernunft erblickt hatte, sind ihm verleidet, da er sich nicht mehr als die einzig schöpferische Kraft im Leben behauptet, sondern das Leben in seiner unbegreiflichen Notwendigkeit auf sich eindringen sieht. Wenn wir früher in der skeptischen Richtung das Ende der ethischen Tendenz ausgesprochen fanden, da das Subjekt sich den Mächten des Lebens wieder unterwarf[2]), hier hat diese Unsicherheit selbst auf die stoische Ethik übergegriffen, die den ethischen Wert am reinsten bewahrte. Mit dem Gefühl eines lähmenden Zweifels an allen Werten löst sich der Mensch von dem Dasein los, aber er findet in der bloßen Rückwendung auf sich selbst keinen Gehalt für sein Leben und so gewinnt das Äußere wieder Macht über ihn, daß er es mit stummer Ergebenheit in sein Geschick hinnimmt. So versiegt der ethische Strom, der dem Dasein einst eine neue Richtung gewiesen hatte, in der Wüste des Lebens.

4. Das kaiserliche Rom.

Zu sehr war Roms Geistesleben von dem griechischen bedingt, als daß es nicht in dessen Untergang mit hineingezogen werden mußte; erst als die gleichen Erscheinungen auch in dem römischen Leben und Denken hervortraten, erlebte der antike Geist seine völlige Auflösung, und kaum zwei Jahrhunderte genügten, um es dahin kommen zu lassen. Auch hier bedeutet der Ausgang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts einen Abschluß, denn nur bis dahin reicht die

---

[1]) Diss. III 24, 22 ff.

[2]) Vgl. oben S. 311.

original römische Entwicklung, während mit den Severern Männer den Thron besteigen, die nach Abkunft und Geistesrichtung halbe Barbaren sind, und zugleich das Christentum als innerlich gefestigte und völlig ausgebildete Macht als mitbestimmender Faktor in die antike Welt eintritt, in der es bis dahin auf kleinere und entlegene Zirkel beschränkt war. Der äußere Bestand des römischen Reiches blieb in dieser Zeit wesentlich unverändert, mit der Verteidigung der Grenzen zumal nach Norden und Osten, gegen Germanen und Parther, durften sich die Herrscher begnügen, und diese fernen Unruhen warfen ihre Wellen kaum nach der Hauptstadt und Italien hinüber; und ebenso blieben die rechtlichen Grundlagen der kaiserlichen Macht in der Hauptsache unangetastet, erst seit den Severern beginnt das Bestreben, das Kaisertum zu einer absoluten Monarchie auszubilden.

Umso tiefer waren die Wandlungen, die das geistige Leben durchmachte; auch sie freilich bedeuten nirgends eigentliche Neuschöpfungen, sondern lassen nur in voller Konsequenz hervortreten, was die ältere Zeit schon angebahnt hatte. Wie die Versuche des Augustus, den Strom des modernen Lebens noch einmal zurückzudämmen, von vornherein zur Aussichtslosigkeit verdammt waren, sahen wir zuvor. Der Individualismus, der auf eigen gewählten Wegen nur auf Vorteil und Genuß ausging, konnte nicht wieder in die engeren Bahnen der Allgemeinheit eingeschlossen werden, umso weniger, da die Monarchie selbst mit ihrer Einschränkung des politischen Lebens dieser Entwicklung in Wahrheit nur einen neuen Vorschub leisten mußte. Vermochten sich doch nicht einmal die Kaiser selbst dieser Tendenz des Lebens zu entziehen. In nichts tritt die innere Entleerung des römischen Geistes von wahrhaften Werten so deutlich zutage als in der Tatsache, daß die Träger des Kaisertums nur allzu leicht des tiefen Zusammenhangs ihrer Stellung mit den Grundlagen des römischen Gemeinwesens vergaßen und sie zu ihren selbstischen Zwecken auszubeuten suchten, schlimmer als je ein hellenistischer Despot. Ja jene Begründung des Kaisertums auf die republikanischen Rechtsanschauungen, die ihm eine besondere Stärke leihen sollte, indem sie es dem Gesetz unterstellte und der absolutistischen Willkür entzog, wurde jetzt zum Fluche, da jeder sein Recht einzig aus dem Willen des Volkes herzuleiten vermochte und daher leicht befürchten mußte, es durch beliebtere Konkurrenten wieder einzubüßen. Eine

Atmosphäre von Angst und Mißtrauen, das sich öfter fast zum Wahnsinn steigert, lagert sich um den Kaiserthron und entläd sich in grausamen Verfolgungen und Hinrichtungen. Ein solcher Sinn mußte Schmeichlern besonders leicht einen Zugang gewähren, und Günstlinge und Weiber haben nicht selten den Willen des Herrschers bestimmt.

Dreimal hat das Kaisertum diese Entwicklung durchgemacht, immer wieder hat es sich zu erneuern versucht, aber stets traten nach kurzer Frist die gleichen Erscheinungen wieder hervor. Das Haus der Julier hat den Versuchungen der höchsten Macht nicht lange widerstanden; brachte es in Tiberius noch einen durch Rechtssinn und Sparsamkeit ausgezeichneten Herrscher auf den Thron, aus seiner tiefen Menschenverachtung erwuchs schließlich ein finsteres Mißtrauen, das ihn dem Einfluß von Günstlingen leicht unterliegen und tyrannischer Willkür und Grausamkeit nicht fremd bleiben ließ. Nach ihm brach die volle Auflösung über das Geschlecht herein. Caligula, verschwenderisch und grausam bis zum Wahnsinn, Claudius, beschränkt und beherrscht von Weibern, schließlich Nero, dessen Prachtliebe zwar der Kunst zugute kommen mochte, dessen vollendete Sittenlosigkeit aber bald vor nichts mehr zurückschreckte, in ihnen fanden die Julier ihr Ende. Aus den Revolutionen nach Neros Absetzung und Tod ging endlich mit Vespasian eine neue Dynastie hervor [1]), unter der das Reich eine Zeit des Segens erwarten zu dürfen schien; die Ordnung wird wieder hergestellt, die Finanzen geregelt. Aber lange sollte dieser Zustand nicht währen, folgt doch nach der kurzen Regierung des Titus dessen Bruder Domitian, in dem nach guten Anfängen das Mißtrauen und der Tyrannensinn von neuem zum Durchbruch kamen. Nach seiner Ermordung bestieg mit Nerva, dem in wenigen Jahren Trajan folgte, abermals eine neue Kaiserreihe den Thron [2]), die nur durch Adoption einander verwandt länger den Verfall der Sitten von sich fernzuhalten wußte, der allgemeinen Auflösung des geistigen Lebens aber auch keinen wirksamen Halt zu gebieten vermochte. Trajan, durchaus Soldat und aufs Handeln gerichtet, war ohne Zweifel einer der fähigsten Herrscher, den Rom gesehen hat; dem Reiche

[1]) im Jahre 69.
[2]) im Jahre 96.

konnte seine energische Regierung nur zugute kommen, wenn auch die vielen Kriege ihm schwere Lasten aufbürdeten. So mußte ihm die friedliche Herrschaft der beiden folgenden Kaiser, eines Hadrian und Antoninus Pius, zur Wohltat werden; sie sorgten für eine gute Verwaltung und zumal Hadrian, der weiche und etwas launische Schützer der Künste, wollte auf weiten Reisen überall selbst nach dem Rechten sehen[1]). In ihren Bahnen schreitet gewissenhaft Mark Aurel fort, wenn auch ohne sein Zutun bereits neue schwere Zeiten über das Reich hereinbrechen und ihn zu fast unausgesetzten Grenzkriegen zwingen. In der inneren Politik wollten diese Kaiser ausgleichend und beruhigend wirken, indem sie anders als Julier und Flavier eine engere Fühlung mit dem Senate suchten. Erst Mark Aurel konnte den Thron wieder seinem leiblichen Sohne, Commodus, hinterlassen[2]), aber er schien nur von neuem beweisen zu sollen, daß dieser mit dem Schwerte errungene Herrschersitz die bloße Vererbung nicht vertrüge. Hatten ein Nero und selbst ein Domitian Interessen für Kunst und Wissenschaft besessen und hatte daher zumal jener dem geistigen Leben mannigfache Förderung zuteil werden lassen, so trat Commodus als Gladiator und Athlet auf; damit hatte das Kaisertum selbst auf den Zusammenhang mit der griechisch-römischen Kultur verzichtet, der es einst seine Stellung verdankte.

Augustus Versuch, der Gesellschaft die Teilnahme am politischen Leben und zugleich eine strengere ständische Gliederung zu erhalten, konnte schon zu seinen Lebzeiten als gescheitert gelten, und die Folgezeit ist von völlig entgegengesetzten Tendenzen beherrscht. Die Barbarisierung und Proletarisierung der römischen Gesellschaft macht große Fortschritte. Der Menschenstrom, der bereits in den letzten Zeiten der Republik aus allen Provinzen der Welthauptstadt zugeflossen war, wächst reißend an, seit die Bürgerkriege beendet und Frieden im Innern des Reiches herrscht; man gelangt dort leicht zu Einfluß und Ansehen, und auf allen Gebieten finden wir jetzt Provinzialen in erster Linie tätig. Die alten römischen Familien dagegen, schon durch die Bürgerkriege dezimiert und jetzt vielfach von den Kaisern mißtrauisch verfolgt, sterben allmählich aus, und mögen die Überlebenden mit umso größerem Adelsstolze sich von der Masse

[1]) 117—138. [2]) der 180—193 regierte.

absondern, Tatsache war doch, daß alle wahrhafte Bedeutung auf andere Bevölkerungskreise überging. Nach dem Hof gravitiert alles gesellschaftliche Leben, an ihm aber, dem von dem Adel seine demokratische Herkunft unvergessen blieb, dominierten die meist aus Provinzialen hervorgegangenen Ritter und fast mehr noch die Freigelassenen, in denen die Kaiser gefügigere Organe ihres Willens fanden. Mag daher fortan ein allgemein anerkannter Nimbus den Kreis der Adligen umgeben, die Parvenüs bestimmten trotzdem das Leben, bestieg doch mit Vespasian gar ein Mann ritterlicher Abkunft, mit Trajan ein Provinziale den Thron. Gewiß war der Einfluß, welchen die Kaiser dem Senate gewährten, ein verschiedener, und noch im zweiten Jahrhundert zeigten sie sich bemüht, seine Rechte zu wahren, aber eine wirkliche Bedeutung konnte dieser Anteil an der Politik für weitere Kreise nicht besitzen. In den befriedeten Zeiten mit ihren reinen Verwaltungsaufgaben winkten keine verlockenden Lorbeeren, und gerade der Verwaltung zeigte sich der Senat meist weniger gewachsen, als das straff konzentrierte kaiserliche Beamtentum. So war es kein Wunder, daß das Privatleben als völlig beherrschende Macht hervortrat und immer weitere Kreise der Öffentlichkeit den Rücken kehrten, um sich ganz ihm zu widmen. Die Ämter sinken nicht selten zu bloßen Hoftiteln herab.

Damit aber wird auch für Rom Wirklichkeit, was die hellenistische Zeit längst an sich erlebt hatte. Erst jetzt, da die Monarchie in Rom Formen des Lebens schafft, die den hellenistischen gleichen, können die Römer ganz in eine Linie mit dem Geiste der Griechen treten, von dem sie bis dahin der hohe Schwung ihres politischen Lebens noch immer entfernt gehalten hatte. Vorbereitet dazu fanden wir sie schon am Ausgang der Republik, da sie sich nicht mehr bloß als Lernende dem Griechentum gegenüber fühlten, sondern in dessen Errungenschaften den angemessenen Ausdruck ihres eigenen Daseins erblickten. Was die Reaktion der augustischen Zeit kaum hatte zurückdämmen können, das tritt jetzt begünstigt und gesteigert durch die monarchische Lebensform ganz hervor. Die Vernichtung des Geistes in sich selbst bei dem Verlust aller objektiven Werte wird auch den Römern Ereignis, nur erleben sie, da sie von keinem so lange gesparten Erbgut wie die Griechen zu zehren vermögen, weit jäher den Absturz in die Tiefen eines bloß noch sinnlich be-

stimmten Lebens. Robustere Naturen wie sie sind, zeigen sie bald in nackter Rohheit, was bei den Griechen noch auf lange durch Geist und feine Sitte verhüllt blieb, unter ihren Händen wurde alles brutaler und gemeiner. Dabei war fast ebenso schlimm wie die Sittenlosigkeit, die weithin um sich griff, jene furchtbare Nichtigkeit des Lebens, das zwischen wertlosen Inhalten umgetrieben jede feste Stütze verlor[1]). Selbstsucht, Neugierde und Skandalsucht scheinen die einzigen Motive der Menschen zu sein; ein unruhiges Suchen nach neuen Eindrücken, eine unaufhaltsame Flucht vor der drohenden Langenweile werden auch hier Symptome des innerlich zerrissenen Geistes. Reichtum und Glanz der Welthauptstadt stellt ihm wohl die mannigfaltigsten Mittel der Erregung zu Gebote, doch ohne ihm tiefere Antriebe zu liefern. Ein Luxus entwickelt sich, der jedenfalls an den Begriffen der antiken Welt gemessen ein gewaltiger war; das Reisen kommt auf und treibt den Menschen durch alle Länder der Erde, nicht um wahrhafte Interessen, sondern in merkwürdigen historischen, Natur- und Kunsteindrücken eine reine Sensationslust zu befriedigen[2]); eine massenhafte Kunstproduktion läßt auch den Geringeren in Plastik und Malerei sich mit Zeugen eines höheren geistigen Lebens umgeben, aber diese fabrikmäßig und aus schlechtem Material hergestellte Ware konnte wohl der äußeren Prachtliebe fröhnen, mußte einem wahren Kunstsinn aber eher verderblich sein[3]); Musik und Dichtung lebten für weitere Kreise nur noch in schlüpfrigen Operetten und Possen fort. Und selbst diese Interessen wurden für die Masse der Bevölkerung schließlich aufgezehrt durch die eine beherrschende Leidenschaft für den Zirkus; Wagenrennen vor allem, daneben Gladiatorenkämpfe und Tierhetzen bedeuteten für die meisten den höchsten Wert. In den wilden Erregungen dieser oft halb tierischen Leidenschaften verstummte die Stimme des geistigen Lebens ganz.

Aus einem solchen Dasein konnten die höheren Geistesmächte keine wahrhaften Anregungen mehr empfangen; und so glänzend sich Kunst und Literatur begünstigt durch die äußeren Verhältnisse und getragen von dem jugendfrischeren Geiste der Römer in dem kaiserlichen Rom noch einmal entfalteten, von Dauer konnten ihre Er-

---

[1]) Vgl. Friedlaender, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms I[8], S. 407 ff.

[2]) ebd. II[8], S. 171 ff.

[3]) ebd. III[8], S. 179 ff.

rungenschaften trotzdem nicht sein. Wie alle Kunst des Hellenismus zehrten sie wesentlich von dem Erbe der Vergangenheit, und nicht einmal von ihrem eigenen, sondern dem aus Griechenland empfangenen. So mußte die Vernichtung des geistigen Lebens bei seinen Lehrmeistern seine Rückwirkungen auch nach Rom hinüber äußern, wo ein eigener Geist niemals recht bestanden hatte und jetzt erst recht nicht mehr die Bedingungen zu seiner Entwicklung vorfand. Zunächst freilich fallen den Römern mit der vollen Entfesselung ihres geistigen Lebens alle Schätze zu, die von der Vergangenheit gespart waren, in ihren Diensten versammeln sich noch einmal alle Talente und entwickeln gefördert von den reichen Mitteln der Welthauptstadt eine glänzende Kunst. Daß sie der hellenistischen in fast allen Zügen gleichen mußte, konnte nicht zweifelhaft sein, fand sie doch in einem höfischen Leben und einer Gesellschaft, deren unruhiger Sinn nur das Mannigfaltige und Interessante gelten ließ, die gleichen Bedingungen vor wie dort. Als eine hohe Nachblüte der Kunst, wie sie sich dereinst an den Höfen und in den Städten der hellenistischen Zeit entwickelt hatte, kann sie gelten, nur war ihre Entfaltung umso üppiger, je reicher und bunter das Leben, je größer der Schwung des Daseins in der Welthauptstadt war. Hundert Jahre vom Tode des Augustus bis zu dem des Trajan hat sie gewährt.

Den typischen Formen, wie der Hellenismus sie im Anschluß an das ältere Griechentum ausgebildet hatte, begegnen wir auch hier, jene Doppelströmung, die wir im vierten Jahrhundert entspringen und die gesamte hellenistische Epoche durchziehen fanden, läßt sich bis in diese spätesten Zeiten verfolgen [1]). Das Interesse für die empirische Wirklichkeit und daneben der Drang nach einer pathetischen Steigerung des Gegebenen beherrschen noch immer die künstlerische Anschauung. Sie laufen neben einander her oder verbinden sich noch lieber einander, um in dem realistischen Pathos und der sentimentalen Wirklichkeitsschilderung jene für die spätere griechische Kunst so besonders charakteristischen Züge zu zeigen. Die hellenistische Kunst und Literatur ist uns zu trümmerhaft überliefert, als daß wir genau zu scheiden vermöchten, wie weit die Römer auch jetzt noch sich als bloße Schüler der Griechen bewährten, wie weit sie eigene Wege einzuschlagen

[1]) Vgl. oben S. 21 ff.

wagten. Gewiß kann nicht geleugnet werden, daß diese Art ihrem Wesen besonders zusagte, die innere Verwandtschaft des Römertums mit den Ideen der späteren griechischen Welt macht auch jetzt ihre Wirkungen geltend. Ihrem nüchternen Sinne war die empirische Wirklichkeit offenbar von frühe an besonders nahe gestanden, eine treue Naturbeobachtung war sichtlich ein Kennzeichen schon der alten italischen Kunst; und der hohe Schwung ihrer Geschichte wie die kraftvolle Begeisterung für allgemeine Werte mußte sie leicht einer pathetischen Weltauffassung zugänglich machen; in der am meisten pathetischen Philosophie der Griechen hatten sie eine Deutung des eigenen Wesens gefunden. Dies mag es erklären, daß sie die Formen der griechischen Kunst mit einer Kraft und Lebensfrische zu erfüllen vermochten, die ihnen in ihrem Heimatlande längst verloren gegangen waren, trotzdem aber kann kaum zweifelhaft sein, daß sie auch jetzt wesentlich Erben der Griechen blieben und es griechischer Geist gewesen ist, der hier noch einmal gekräftigt von der Gunst der Verhältnisse einen wundervollen Reichtum entfaltete.

Am selbständigsten scheinen die Römer als Architekten geblieben zu sein; in der Gestaltung der objektiven Mächte des Daseins waren sie ja niemals unter die Botmäßigkeit der Griechen gekommen und die Architektur fügte sich am engsten den realen Zwecken des Lebens ein[1]). Den großen Aufgaben, welche das Kaisertum ihr zu stellen vermochte, zeigte sie sich ganz gewachsen, gewaltige Tempel-, Theater- und Nutzbauten gaben davon Zeugnis. Sie wußte sich am meisten jener Auflösung aller Formen in der hellenistischen Kunst zu entziehen und ließ in mächtigen Säulenanlagen und Gewölbebauten das technische Prinzip dominierend hervortreten, sie allein überlebte den allgemeinen Verfall der Künste und stand noch unter Hadrian in hoher Blüte. Deutlicher treten in Plastik und Malerei die Prinzipien des Hellenismus hervor. In jener feiert der Realismus zumal beim Porträt seine größten Triumphe und er verbindet sich gern mit einem mächtigen Pathos, das unmittelbar an die pergamenischen Skulpturen gemahnt; malerische Motive werden durchaus bevorzugt. Die Malerei kennt neben sentimentalen und ganz auf den sinnlichen Reiz komponierten Gemälden ein phantastisches Spiel mit völlig willkürlich ver-

[1]) Über die Kunst der Zeit vgl. Springer-Michaelis, Handbuch der Kunstgeschichte I^{9}, S. 478 ff.

wandten Architekturformen, das jede feste Geschlossenheit der Wand aufheben soll. Poesie und Prosa sind von den gleichen Strömungen getragen, Realismus und Pathos sind ihnen nur verschiedene Mittel, den einzelnen Eindruck so interessant und wirkungsvoll als möglich herauszuarbeiten. Seneca wird der Wortführer jenes pathetisch gesteigerten Stiles, er erneuert die hohe Tragödie, sein Neffe Lucan bildet das rhetorische Epos aus und findet in Valerius Flaccus, Silius Italicus und Statius eine reiche Gefolgschaft, durch Persius und Iuvenal empfängt die Satire einen rhetorischen Schwung. Ähnlich ergeht es der Prosa, auch hier hat Seneca in seinen moralphilosophischen Abhandlungen den Stil geschaffen, und ein Quintilian, der das ciceronianische Ideal des Redners und die ciceronianische Sprache erneuern möchte, kämpft vergeblich dagegen an; Tacitus historische Werke, die in ihrem Interesse für das Innenleben der Handelnden unmittelbar neben die hellenistische Historie treten, bieten die reinste Ausprägung dieser Gattung. Die Periode wird hier überall zerstückelt in kleine und kleinste Absätze, die jeder für sich zu wirken bestimmt sind. Der Realismus findet seinen größten Vertreter in Petron, dessen Schilderungen seiner Zeit einer ewigen Jugend gewiß sind; auch Martials Epigramme können hier genannt werden, die ganz im hellenistischen Geist nur in etwas derberen Formen mit Witz und Geist eine Fülle von Beobachtungen und Reflexionen auf engstem Raume zusammendrängen. Der enzyklopädische Sinn, der in seiner unruhigen Sammlung möglichst vieler und interessanter Tatsachen so bezeichnend für den Hellenismus gewesen war, findet in Plinius Naturgeschichte einen reinen Ausdruck.

Schon unter Hadrian hat dieser Reichtum an Formen abgeblüht. Es war ein letzter Versuch gewesen, auf der Grundlage des hellenistischen Geisteslebens und gestützt auf die neue Monarchie eine römische Kultur zu entwickeln, er mußte schon deshalb sich als vergeblich ausweisen, weil er wesentlich nur aus fremden Mitteln bestritten werden konnte und deshalb sicherlich auf relativ enge Kreise beschränkt blieb. Mit Hadrians Philhellenismus beginnt eine Epoche, die den römischen Geist auf die gleiche Stufe gesunken zeigt wie den griechischen ihrer Zeit; die Vernichtung des geistigen Lebens in sich selbst, die wir als notwendige Konsequenz aus dem Hellenismus sich ergeben sahen, greift jetzt nach Rom hinüber. Hundert Jahre einer Geisteshaltung,

die der hellenistischen glich, hatten hier genügt, um die gleichen Früchte zu zeitigen. In den nämlichen Formen wie im Osten spricht sich diese Vernichtung aus, Gelehrsamkeit auf der einen Seite, die jeden Rest eigener Forschung verloren hat und nur schulmäßig überliefertes Wissen weitergibt, bloße Schönrednerei auf der anderen, die jeden realen Inhalt unter einem Rausch von Worten verflüchtigt und leicht in eine wilde Phantastik ausartet. Einzig die Rechtswissenschaft, die an dem öffentlichen Leben einen starken Rückhalt besaß, weiß sich diesem allgemeinen Zusammenbruch zu entziehen. Sahen wir aber das Griechentum in seiner eigenen Haltlosigkeit an fremde Mächte Anschluß suchen, so lassen sich ähnliche Erscheinungen auch hier beobachten. Klassizistisch ist man gerichtet, an der Erneuerung des alten Griechentums wollen die Römer unmittelbaren Anteil nehmen und analoge Bestrebungen kommen ihrer eigenen Vergangenheit zu gute. Ein Fronto erneuert das archaische Latein, und besser als diese Schrulle war es, daß man in Ausgaben und Kommentaren sich den Zugang zu den älteren Schriftstellern wieder eröffnete. Und tendierten die Griechen immer deutlicher nach dem Orient, so verschiebt sich in einem anderen Sinne auch im Römertum der Schwerpunkt des geistigen Lebens von den zentralen nach den peripheren Gebieten. Die Durchdringung der westlichen Provinzen mit römischem Geiste beginnt in dem Augenblick seine Rückwirkungen zu äußern, da Rom selbst nicht mehr stark genug ist, die geistige Führung in der Hand zu behalten. Nicht wenige Männer der Zeit entstammen den Provinzen und sie verstehen es mehr und mehr, ihren aus der Mischung heimischer und römischer Elemente erwachsenen Volkscharakter ihren Werken aufzuprägen.

Waren die Zeiten des Hellenismus sogar bei den Griechen der Philosophie nicht günstig, so werden wir bei den Römern, die hierin ganz auf Borg bei jenen lebten, noch weniger selbständige Leistungen erwarten dürfen; denn konnten sie in ihrer unbedingten Tendenz aufs Handeln den Standpunkt des bloßen Schauens niemals recht gewinnen, so mußten diese Zeiten in dem unruhigen Hasten zwischen wechselnden Eindrücken sie noch weiter von einer in der Tiefe begründeten umfassenden Überschau über Leben und Welt entfernen. Wenn aber die Zeiten des Hellenismus besonders durch die wissenschaftliche, meist philologische Behandlung der Philosophen

ausgezeichnet waren, so fehlt dieser gelehrtenmäßige Zug durchaus nicht im Bilde des Römertums dieser Tage, aber die Heimatsrechte der Philosophie waren hier doch zu wenig anerkannt, als daß die Wissenschaft sich nicht lieber anderen Gebieten zugewandt hätte. Irgend Bedeutendes ist daher in dieser Richtung auf römischem Boden kaum entstanden. Cornutus Handbuch allegorischer Mythenerklärungen ist nicht nur griechisch geschrieben, sondern völlig abhängig von griechischen Stoikern. So steigt das römische Denken rascher noch als das griechische auf die Stufe eines halb populären Raisonnements herab, aber jünger wie die Römer sind und unmittelbarer noch berührt von einem bedeutenden politischen Leben, geht ihnen der Zusammenhang zwischen Leben und Reflexion noch nicht verloren. Wenn ihre Denker sich in einer Sphäre bewegen, die sich nur durch die Kenntnis bestimmter philosophischer Lehrsätze, nicht durch ihre Form und ihren Charakter von der allgemeinen Reflexion unterscheidet, so tauschen sie für diese Einbuße an Tiefe eine größere aktuelle Kraft ein, von der die Gelehrtenphilosophie des Hellenismus sich bereits weit entfernt hatte, wie denn die meisten von ihnen im öffentlichen Leben standen. Freilich unmittelbar dem Leben abgerungen, ist auch diese Philosophie nicht mehr, das Epigonentum, das jetzt allen Äußerungen des Geistes seinen Stempel aufprägt, kann auch sie nicht verleugnen; geht sie doch durchweg von einem bestimmten Gedankenkreis aus, den sie als gegebene Voraussetzung aller ihrer Reflexionen hinnimmt. Sämtliche Denker der Zeit, die nur überhaupt in Betracht kommen, zählen sich der Stoa zu, die Verbindung römischer Art und stoischen Denkens ist ihnen die selbstverständliche Grundlage ihrer eigenen Ideen; sie bleibt es auch dort, wo seine Individualität den Einzelnen so entschieden in eine andere Richtung wies, daß er nur gewaltsam seine eigenen Gefühle und Wünsche in der stoischen Lehre wiederfinden konnte. Dadurch entstehen Ausprägungen des stoischen Gedankens, die durch den Charakter ihrer Träger immerhin eine gewisse Eigentümlichkeit besitzen. Daneben hat wohl wesentlich nur noch der Epikureismus in dieser Zeit Anhänger unter den Römern gefunden, aber sie, die wir sicherlich vor allem unter den naiven doch gebildeteren Genußmenschen suchen dürfen, mochten in ihm nur eine Rechtfertigung ihres Tuns, aber keinen Antrieb zur eigenen Reflexion erblicken.

Der älteste jener Stoiker ist Seneca; in Spanien als Sohn eines bekannten Rhetors geboren, in Rom durch Stoiker und Sextier ausgebildet, war er zunächst Sachwalter und suchte die politische Laufbahn durchzumachen. Er muß frühzeitig in das höfische Leben verwickelt sein, schon Caligula stellte ihm nach und unter Claudius wurde er verbannt. Später zurückberufen, wurde er der Erzieher Neros und als dieser den Thron bestieg, sein nächster Berater. Doch je mehr der Kaiser seinen Lüsten die Zügel schießen ließ, umso unmöglicher wurde diese Verbindung; Seneca mußte sich vom Hofe zurückziehen und wurde schließlich zum Tode verurteilt, den er sich selber gab [1]). Die Gestaltung des Staates hatte die Stoa von je als eine ihrer vornehmsten Aufgaben angesehen, und zumal seit Panaetius Freundschaft mit Scipio war dieser Gedanke einer stoischen Staatsordnung im Römertum lebendig geblieben. Seneca schien als erster einen solch dominierenden Einfluß zu gewinnen, daß er diese Ideen ganz hätte in die Wirklichkeit überführen können, aber es lag nicht nur an seinem Schüler, daß dies nicht gelang, auch er selbst war einer solchen Aufgabe nicht gewachsen. Ein Mann, dessen Reichtum ihm alle Lebenswege eröffnete und der doch nur besonnt von der Gunst des Hofes sich wahrhaft wohl fühlte, im Exil sich nur schwer in sein Schicksal fand und in der Macht der Staatsraison oft bedenklich weit nachgab, ein glänzender Stilist, den die Formulierung der Gedanken fast ebenso reizte wie ihr Gehalt, und überdies eine weiche anschmiegende Natur, liebenswürdig und nachsichtig gegen fremde Fehler, selbst aufs höchste der Liebe bedürftig, wie hätte ein solcher die Kraft finden sollen, in der allgemeinen Sittenlosigkeit sich allein dem Strome entgegenzuwerfen? Wohl nannte er sich einen Stoiker, und wir dürfen ihm glauben, daß er die hohe Reinheit dieses Ideals wahrhaft bewunderte; aber wenn es in seinem Charakter und seiner Zeit lag, daß er es mehr durch Schreiben und Reden als durch Handeln betätigte, so stoßen wir doch nicht einmal in seinen Schriften irgendwo auf einen Ton flammender Entrüstung über eine Zeit, in der ein Nero seine Orgien feierte. Da wußte der junge Persius in seinen Satiren den echten stoisch-kynischen Ton weit eher zu treffen [2]).

---

1) im Jahre 65.

2) Neben einer Reihe von Abhandlungen über moralphilosophische Einzelprobleme sind die naturales quaestiones, eine oft moralisierende Darstellung gewisser Teile der

So geht ein wunderlicher Zwiespalt durch Senecas Schriften. Er schildert das stoische Ideal in dessen ernsten Farben, und weiß die Erhabenheit des Weisen über alles äußere und bloß sinnliche Leben, durch die er jedes Gut wahrhaft und unverlierbar besitzt, begeistert zu rühmen[1]), er schildert das Walten der Vorsehung, die für alles aufs beste sorgt[2]). Aber wenn er selber zugesteht, daß er die Sprache der Stoa vielfach herabstimme[3]), und sich daher meist schon den eklektischen Gedankengängen der hellenistischen Stoiker anschließt, seine eigene Natur drängt ihn überall, wo er nicht überkommene Ideen ausmalt, sondern ganz aus dem eigenen Herzen redet, noch weiter von der ursprünglichen stoischen Position ab. Wie diese ganze Reflexion eine mehr populäre ist, die sich der philosophischen Prinzipien nur als gegebener Ausdrucksmittel bedient, so scheint es fast, als ob zufolge jener innigen Verbindung, die Römertum und Stoizismus schon frühe miteinander eingegangen waren, von dem gebildeten und sittlich hochstehenden Römer das Bekenntnis zur Stoa als eine selbstverständliche Anstandspflicht angesehen und gefordert wurde. Jede Gemeinschaft erzeugt gewisse allgemeine sittliche Grundsätze, zu denen sich ihre Mitglieder bekennen müssen, wollen sie sich nicht selber von ihr ausschließen; wir sahen früher, wie etwa in Athen der aristokratische Ideenkreis in diesem Sinne nachwirkte und selbst ein Plato oder ein Antisthenes ihm einen Platz in ihren Gedankenbildungen einräumen mußten, in einen so entschiedenen Gegensatz sie sonst zu dem Leben und Denken ihrer Zeit traten. Den Römern hatte die Stoa die Deutung ihres eigenen Wesens gegeben, ihr anzuhangen mochte daher mit der Bejahung der dem Römertum eigenen Sittlichkeit identisch erscheinen. Dabei aber schritt das geistige Leben unaufhaltsam vorwärts und drängte die Menschen zu Anschauungen, die sich mit den alten Prinzipien immer schwieriger vereinigen ließen. Aus diesen Widersprüchen des Überkommenen und eigen Erlebten eine neue Ideenwelt sich zu schaffen, reichte der philosophische Sinn

---

Naturlehre, und die epistulae morales, zwanglose Besprechungen einzelner Fragen, unter seinen Schriften am wichtigsten.

[1]) z. B. de constantia sapientis, de beneficiis VII 1—3, consol. ad Helviam 5 ff., quaest. natur. III Vorwort, epist. morales 4. 30. 71 u. ö.

[2]) De providentia; de beneficiis IV 4 ff. VI 23; natur. quaest. V 18.

[3]) epist. moral. 13, 4.

der Römer nicht aus, und so kommt es zu einem eigentümlichen Widerstreit zwischen der Richtung, in welcher die Überlieferung das Denken zwingt, und den Postulaten, die ihm selber entstammen.

So finden wir denn bei Seneca ein Gerüst stoischer Definitionen und allgemeiner Ideen, die, wenn man sie aus dem Zusammenhang gelöst betrachtet, seine Lehre als eine nur wenig eklektisch abgewandelte stoische erscheinen lassen, nehmen wir dagegen seine Ausführungen im Ganzen und nach dem vollen Umfang ihres Gedanken- und Gefühlsgehaltes, so scheinen wir in einer ganz verschiedenen Luft zu leben. Der innere Widerspruch des hellenistischen Geistes zwischen dem objektiv Gewußten und subjektiv Erlebten tritt auch hier charakteristisch hervor; nirgends so deutlich als bei der Beurteilung des Staates. Dieser Staatsmann, der sich wohl gelegentlich in stoischen Deklamationen über den Wert der politischen Tätigkeit ergeht[1]), bekennt sich doch, wo er ganz seine wahre Meinung ausspricht, fast zu der Anschauung Epikurs, der im Staat nur eine nützliche Schutzanstalt für die Stille des privaten Lebens wollte gelten lassen[2]). Er rühmt mit warmen Worten das zurückgezogene Dasein des Gelehrten, und erklärt das Leben für zu kurz, um sich lange mit äußeren Angelegenheiten aufzuhalten. Wohl hatten von Anfang an die Stoiker in dem Äußeren das absolut Gleichgültige gesehen, aber es galt ihnen gerade darum als ein Mittel zur Realisierung vernünftiger Zwecke; weil es an sich keinen Wert besaß, harrte es des Subjekts, das ihm im Handeln einen Wert aufprägen sollte. Für Seneca dagegen bleibt das Äußere nur allzu leicht in der Sphäre völliger Nichtigkeit verharren, es ist alles vergänglich und trägt den Tod schon in sich, der es dahin raffen soll; darum soll der Mensch sein Herz nicht daran heften und vor den von außen ihm drohenden Schmerzen keine Sorge tragen[3]). Bleibt ihm doch schließlich der freiwillige Verzicht auf das Leben, um sich mit einmal allen Übeln zu entziehen[4]). Die wahren Gefahren, die

[1]) De tranquillitate 3.

[2]) De brevitate vitae 18, de otio 29 f., epist. moral. 19. 22. Ganz epikureisch epist. 73. Dagegen enthält die Schrift de clementia mannigfache Anklänge an die Idee des patriarchalischen Königtums, die dem stoischen Gedankenkreis näher steht.

[3]) epist. moral. 24. 91; 24 § 2 und 14 der epikureische Gedanke, daß ein langer Schmerz leicht, ein schwerer kurz ist. Daneben der kynische Gedanke, daß die Übel Übungsmittel sind, de provid. 2.

[4]) epist. 70. 77.

dem Menschen drohen, entstammen ihm selbst, seine Sinnlichkeit ist es mit ihren Gefühlen und Affekten, die sich dem reinen Vernunftgebrauch entgegenstellt. Wohl fordert Seneca in der Theorie ganz im Sinne der Stoa die völlige Ausrottung solcher Triebe, aber seine eigenen Ausführungen entfernen sich davon weit. Bekämpft er in einer ganzen Reihe von Schriften einzelne Affekte, so geht sein Streben hier überall auf eine vernünftige Regelung der Gefühle, die keine Extreme aufkommen läßt[1]) und dem Menschen daher eine heitere und dauernde Gemütsruhe erhält dieser von Demokrit und Epikur gepriesenen Tugend hat er eine eigene Schrift gewidmet, deren weiche Farben völlig den stoischen Sinn vermissen lassen[2]).

Weicht so die Beurteilung des äußeren Lebens nicht unwesentlich von der stoischen ab, kein Wunder daß die Rückwendung des Subjekts auf sich selbst ebenfalls deutlich abgewandelte Züge trägt. Hier reißt sich kein kräftiger Sinn mehr vom Leben los, um es aus der Freiheit des Subjekts neu zu gestalten; ein weiches Gemüt, dem das Dasein allzu stürmisch ist, flüchtet sich zu sich selbst, um in der Stille des privaten Lebens der Pflege der eigenen Seele zu leben. Lebe dir selbst, heißt die Forderung, suche dein Glück in nichts dir Fremdem, sondern einzig in deiner eigenen Brust[3]). Der stoische Gedanke, der den Menschen zum Handeln in der Gemeinschaft bestimmt, scheint oft ganz vergessen und ein Individualismus das Wort zu erhalten, der in seiner Gleichgültigkeit allen anderen gegenüber dem epikureischen kaum etwas nachgibt. Nur der Freund soll dem Weisen in seine Einsamkeit folgen dürfen, um mit ihm gemeinsam das Glück der Muße zu genießen[4]). Denn was der Weise einzig sucht, ist die Muße, um ungestört der reinen Betrachtung leben zu können; die Wissenschaft bietet dem Menschen, der sich von dem äußeren Leben abgewandt hat, einen Ersatz, sie ist das höchste Gut und die der Natur des Menschen am meisten entsprechende Tätigkeit[5]). Mit diesem

---

[1]) Das peripatetische Prinzip des Maßes gelegentlich direkt ausgesprochen, ep. 23, 6.

[2]) De tranquillitate animi. Ihre Quelle ist strittig, doch kann aus ihrer gelegentlichen Anführung nicht geschlossen werden, daß es eine Schrift des Stoikers Athenodorus ist. Inhaltlich stand Demokrits Schrift sicherlich viel näher.

[3]) Vgl. die Schrift De brevitate vitae und die Vorreden zum 3. und 4. Buche der quaestiones naturales.

[4]) De tranquillitate 7, ep. 9.

[5]) Nat. quaest. I Vorwort; epist. 8. 31. 68.

Gedanken sah sich Seneca freilich in einen starken Widerspruch zu der ihm als Römer sonst so sympathischen stoisch-kynischen Lehre von dem einzigen Wert aller Theorie für die Praxis verwickelt [1]. Er sucht einen Ausweg aus diesem Dilemma durch die Lehre, daß die Natur den Menschen auf die Theorie wie aufs Handeln hinweise und daß die Theorie selbst ein Handeln sei [2]. Freilich die Theorie als solche gilt ihm trotzdem nicht viel; sind es zumeist ethische Probleme, mit denen er sich beschäftigt, auch die Naturwissenschaft hat ihm vor allem den Zweck, den Menschen von der unnützen Angst vor den Naturerscheinungen zu befreien; anders urteilten auch die Epikureer nicht [3]. Sie tut dies besonders, indem sie ihm zur Einsicht in die Notwendigkeit alles Geschehens verhilft und ihm daher jene Ergebenheit in den Weltlauf einflößt, die als der beste Erfolg dem Wissen um sein Wesen entspringen soll [4]. Sie läßt ihn zugleich in der Anschauung des Universums die Nichtigkeit alles menschlichen Strebens erkennen [5] und flößt ihm Sanftmut andern Menschen und auch den niedrigsten gegenüber ein, da er weiß, daß das gleiche Geschick als Herr über Freie und Sklaven schaltet [6]. So scheint die Vorsehung der Stoiker, deren vernünftigem Walten der Mensch sich mit seinem eigenen Handeln eingliedern sollte, sich kaum mehr von der blinden mechanischen Notwendigkeit zu unterscheiden, die dem Epikureer die Gestaltungen der Welt erzeugte und in deren Zwang er sich mit heiterer Gelassenheit fügen wollte.

Wir wundern uns nicht, daß Seneca, als er seinem Freunde Lucilius in Briefen seine Lehre darstellte und jedem ein Zitat aus seiner Lektüre einfügte, in Epikurs Schriften so viele ihm zusagende Aussprüche fand. Selbst dieser schroffste Gegensatz, der in allem Eklektizismus Epikur stets aus der Gemeinschaft mit den anderen Schulen verbannte, ist hier gelöst; und so wunderlich es klingt, es kann doch, wenn man Senecas Schriften als Ganzes auf sich wirken läßt, nicht zweifelhaft

---

[1]) de benef. VII 1—3, gegen unnützes Theoretisieren ep. 45. 48 f. 88. 111.

[2]) de otio 31 ff., ep. 8. 16. 20. Auch dem »Weltstaate« dient der Weise am besten in der Betrachtung de otio 31.

[3]) quaest. nat. II 59. VI 3.

[4]) de providentia 5.

[5]) quaest. nat. I Vorwort.

[6]) ep. 47.

sein, daß ihn nach Charakter und Lebensstimmung eine gewisse Wahlverwandtschaft diesem Denker zutrieb, der alle weichen Gemüter gelehrt hatte, das Glück nur in sich selbst zu finden, und das beschauliche Leben als die sicherste Gewähr der Heiterkeit pries. Eine eigentliche Untreue gegen seine stoischen Meister bedeutete dies darum noch nicht. Wir sahen früher wie stoische und epikureische Philosophie sich an einem Punkte berührten, so verschieden die Richtung sein mochte, die sie zu ihm führte und die sie von ihm aus nahmen [1]). Die Nichtigkeit des Daseins war der Grundakkord, von dem sich die stoische Lehre abhob, in ihn war die epikureische ausgeklungen; aber ene hatte im Gegensatz zu diesem Ausgangspunkt eine desto optimistischere Theorie von dem Wesen der Welt und des in ihr zu realisierenden Vernunftreiches verkündet. Jetzt ist dem Geist die Frische verloren gegangen, ihr auf diesen kühnen Bahnen zu folgen, er haftet an der Idee der Nichtigkeit und Torheit alles Lebens und fühlt nicht mehr den Mut in sich, es von dem Grunde der eigenen Vernunft aus gestaltend umzuschaffen. Da mochte er von dem gemeinsamen Punkte aus wohl in eine Richtung gedrängt werden, die dem Epikureismus konformer war, und manche äußerliche Gemeinsamkeiten beider Lehren, die ihnen aus der allgemeinen Reflexion zugewachsen waren, Gedanken wie die von der Rückwendung des Subjekts auf sich selbst, von dem einzigen Halt des Lebens an der Vernunft, von der Notwendigkeit alles Geschehens, mochten diesen Übergang vermitteln. Der Epikureismus aber war die typische Philosophie des geistigen Lebens im Hellenismus, das sich unabhängig von den objektiven Mächten entfaltete; so ist es bezeichnend für das Römertum dieser Zeit, daß die Philosophie, wie sie selbst von einem Staatsmann und erklärten Stoiker zur Leiterin für das eigene Leben gewählt wird, nach einer Seite sich wendet, die sie dem Epikureismus in bedenkliche Nähe bringt.

Nicht alle Römer besaßen die schmiegsame Gefügigkeit eines Seneca, und es kann kein Zweifel sein, daß das Ideal des alten Römertums, wie es mit stoischen Augen gesehen zumal unter Augustus sich gebildet hatte, in vielen noch eine lebendige Wirkung ausübte. Aber unter der Herrschaft eines Tiberius, Nero oder Domitian war für solche Bestrebungen kein Platz mehr, und so finden wir denn

---

[1]) Vgl. oben S. 296 ff.

in diesem Jahrhundert die stoische Lehre mehr und mehr in die Opposition gedrängt. Sie wird die Lebensanschauung der aristokratischen Partei, die von der Macht ausgeschlossen doch niemals aufhörte, Anteil an der Herrschaft zu begehren. Mehrfache Verfolgungen, welche unter den Philosophenschulen zumal die Stoa in dieser Zeit zu erdulden hatte, verdankte sie dieser politischen Stellung[1]), aber dauernd zum Schweigen ward ihre Stimme damit nicht gebracht. Ein Schüler des Cornutus, der junge Persius, ging in seinen Satiren scharf mit der Sittenverderbnis und Torheit seiner Zeit ins Gericht und rühmt die ernste Strenge des stoischen Ideals[2]). In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts wirkte Musonius und neben ihm sein Schüler Epiktet in Rom, beide die Philosophie wesentlich auf ihre praktischen Aufgaben reduzierend, wodurch zumal das Ideal des Musonius, wie wir es aus Fragmenten und Aufzeichnungen seiner Schüler kennen, sich von dem kynischen kaum mehr unterscheidet. Die Satiren des Iuvenal, die in mehr deklamatorischer Weise die Schwächen der Zeit geißeln, erheben sich nirgends zu einer philosophischen Höhe, dagegen tritt in Tacitus die alte Weltauffassung uns noch einmal eindrucksvoll entgegen. So wenig seinem Geist das philosophische Denken homogen ist, die allgemeinen Grundlinien zur Beurteilung von Leben und Welt sind ihm doch von dorther zugewachsen. Er ist ein Feind der Monarchie, weil sie den Einzelnen vom politischen Leben abscheidet, und sieht in ihr die eigentliche Wurzel der furchtbaren Verderbnis, die über die Welt hereingebrochen ist. Doch mit einem Fatalismus, der sich stoischer Ausdrücke bedienen mag, aber von der vertrauensvollen Hingabe der Stoiker an die weise Vorsehung im Innersten getrennt ist, glaubt er in allem Geschehen eine unentfliehbare Notwendigkeit zu erblicken, die mit dem Menschen ihr Spiel treibt, daß er sich mit einer dumpfen Resignation in sie ergeben muß; ob der Einzelne das geringste von sich aus zu bewirken vermöge, ist ihm mindestens zweifelhaft[3]).

Mit den Zeiten des Klassizismus unter Hadrian verstummt die Philosophie fast ganz, in einer Flut von Worten wird gleich wie bei den

[1]) Vgl. die Belege bei Friedlaender, Sittengeschichte Roms IV^{8}, S. 293 ff.

[2]) Vgl. besonders III 44 ff. V 19 ff.

[3]) Vgl. Annalen III 18. IV 20. VI 22.

Griechen alles Denken ertränkt. Die bloße Redekunst beherrscht das Feld, und Männer, die nach Richtung und Wesen ganz den griechischen Sophisten gleichen, bedienen sich der überkommenen philosophischen Werte mit völliger Freiheit. Auch hier tritt im Gefolge der orientalischen Einflüsse eine Neigung zur Mystik hervor; ein Apuleius, dem allzu viel Ehre geschähe, wollte man ihn den Philosophen zurechnen, schließt sich der pythagoreisch-platonischen Bewegung an, indem er eine Dämonenlehre entwickelt und eine Darstellung der platonischen Philosophie zu geben bemüht ist [1]). Im platonischen Sinne erzählt er in seinem phantastischen Roman das Märchen von Amor und Psyche. Nur ein Mann hat sich aus dieser Welt der Worte losgerungen und ist noch einmal zu einer tieferen Auffassung des Lebens gelangt, kein geringerer als der Kaiser Mark Aurel, der in Rom geboren und aufgewachsen als Jüngling einer der treuesten Schüler des Redelehrers und Archaisten Fronto war, dann aber durch den Stoiker Rusticus zur Einsicht über die Leere dieses Treibens gebracht und für die Philosophie gewonnen wurde; ihm verdankte er die Bekanntschaft mit den Schriften Epiktets, die wohl am meisten auf ihn gewirkt haben [2]). Doch hatte er daneben noch eine Reihe anderer philosophischer Lehrer, so daß er wohl als einer der gebildetsten Männer seiner Zeit den Thron bestieg [3]). Ein unruhiges und arbeitsreiches Leben erwartete ihn, das ihm weder zum Lesen noch zum Schreiben Muße ließ; da hat er sich eine ganz eigene Weise des Philosophierens geschaffen in kurzen tagebuchartigen Aufzeichnungen, die aphoristische Gedanken, Stimmungen und zusammenhängende Reflexionen je nach Laune und Zeit aufzunehmen geeignet waren; in einer Epoche, da die Form jedes persönliche Moment unterdrückte, wagte er es in vollendeter Schlichtheit einzig sich selber zu geben. Möglich, daß die Schrift des von ihm bewunderten Heraklit das Vorbild für seine Sammlung von Aphorismen

---

[1]) In den Schriften De deo Socratis und De Platone et eius dogmate. Wie unberechtigt es für diese Zeit ist, die Schriftsteller nach ihrer Sprache zu scheiden, wird hier besonders deutlich; Apuleius steht trotz seines Latein den Griechen seiner Zeit sicherlich viel näher als Mark Aurel in seinen griechisch geschriebenen Betrachtungen.

[2]) Selbstbetrachtungen I 7.

[3]) Geboren 121, regierte er 161—180. Vgl. über ihn den Vortrag von J. Bruns, Vorträge und Aufsätze S. 291 ff., und Misch, Geschichte der Autobiographie I, S. 265 ff.

abgab. Daß ein solcher Mann auch im Denken seine eigenen Wege ging, versteht sich von selbst; wohl bekennt auch er sich zur Stoa und gewisse allgemeine Anschauungen derselben werden von ihm zumeist vorausgesetzt, aber dabei bewegt sich seine Reflexion doch durchweg frei und entzündet sich nicht an Gelesenem und Gehörtem, sondern wieder unmittelbar am Leben selbst. Kaum ein Satz in diesen Betrachtungen, der nicht aus dem Leben geboren wäre, fast jeder läßt die Situation ahnen, die ihn dem kaiserlichen Denker aufdrängte. Darin liegt die unendliche Bedeutung dieser Reflexionen beschlossen, daß hier endlich das Denken wieder zum eigenen Leben erwacht ist, nachdem es so lange bloß mit ererbten Gütern gewirtschaftet hatte.

Das Leben macht noch einmal die Probe auf die Philosophie; eben bevor ganz neue Geistesmächte in ihre Entwicklung eingreifen, soll sie zum letzten Male ihren Wert am Leben erweisen. Umso deutlicher aber muß sich die Zeit selbst und ihre Müdigkeit, die sich nach dem Ende sehnt, hier reflektieren. Der objektiven Organisation des Lebens galt einst die Philosophie der Stoa, der Einheitsstaat, wie er im Hellenismus erstrebt und im Römerreich vollendet wurde, hatte hier seine Deutung gefunden. So scheint es eigentümlich bedeutsam, daß der letzte Stoiker den Thron der Welt inne hat; wonach die Philosophie zeit ihres Lebens gestrebt hatte, scheint hier erfüllt, da die Weltherrschaft dem Weisen zugefallen ist, und kein Zweifel, daß der Kaiser selbst sich gern an solchen Gedanken seiner Meister gestärkt und erhoben hat. Daß der Mensch durch seine Vernunft zur Gemeinschaft bestimmt sei und alle Vernunftwesen von einem Weltreiche, das der göttliche Geist mit Harmonie und Ordnung durchdringe, umfaßt werden, sind nicht selten von ihm verfolgte Gedankengänge [1]). Aber wer sich gewöhnt hat, Nuancen des Gedankens zu hören, wird nicht in diesen viel zu sehr auf der direkten Linie des überkommenen Stoizismus liegenden Reflexionen die dem Kaiser eigentümlichen Anschauungen finden; für sie sind sicherlich gerade die durch Verschiebung der Akzente und Gruppierungen von dem Herkommen abweichenden weit bezeichnender. Nur wie ein Trost und

---

[1]) z. B. II 3. III 11. IV 4. V 8. 16. 30. VI 44. VII 13. VIII 54. IX 9. XI 8. XII 26. Vgl. die Schilderung seines Vorgängers I 16. VI 30.

eine Ermahnung an sich selbst, auf dem von dem göttlichen Geiste angewiesenen Posten auszuharren, erscheinen diese dereinst aus einem hohen und energischen Optimismus geborenen Gedanken. Seine eigenen Stimmungen und das Leben, das er beobachtete, wiesen Mark Aurel in eine hiervon ganz verschiedene Richtung.

Zwischen zwei entgegengesetzten Polen bewegte sich das stoische Denken; es ging aus von der Torheit und Nichtigkeit des naiven Lebens, um im Gegensatz dazu die absolute Geltung der Vernunft zu behaupten, die alles Sein harmonisch und mit Notwendigkeit gestalte. Beide Momente empfangen in den Gedanken des Kaisers eine gewandelte Beleuchtung; bedeutete das erste für die alte Stoa nur einen Ansatzpunkt, von dem aus sie ihre positiven Lehren entwickelte, Mark Aurel spricht keinen Gedanken öfter aus und in keinem klingen die Töne seines Herzens lauter. Alles Dasein ist nichtig, die Werte, die in ihm gelten, sind Unwerte, und die Menschen selbst sind voller Erbärmlichkeit und Gemeinheit. Einem doppelten Gedankengang folgt Mark Aurel hier mit Vorliebe. Alle Dinge bleiben uns ewig äußerlich, sie können nicht in unsere Seele hineingehen und so sind es nur unsere Vorstellungen von ihnen, die uns erfreuen oder beunruhigen[1]. In tiefer Einsamkeit lebt der Mensch, da nichts von allem, was ihn umgibt, ihm wahrhaft zu eigen werden kann; darum gilt es sich aus all dem zu lösen und an nichts Äußeres sein Herz zu hängen. Die Nichtigkeit alles Seins aber resultiert, wie Mark Aurel im Anschluß an Heraklit sagt, aus ihrem unausgesetzten Wandel; alles was ist, trägt den Tod schon im Herzen, dem es verfällt, um anderem Platz zu machen, das alsbald in denselben Abgrund der Vernichtung sinkt[2]. Und weil alles in dem gleichen Wandel begriffen ist, so ist auch alles das Gleiche, es ist alles schon dagewesen und nichts Neues geschieht unter der Sonne[3]. Alles ist eitel und leer[4]. Eine solche Auffassung des empirischen Daseins mußte notwendig auch auf seine metaphysische Deutung zurückwirken; in dieser überwältigend herandringenden Flut der Torheit und Nichtigkeit konnte

---

[1]) z. B. IV 3. V 10. 12. 19. VI 13. VII 3. VIII 47. IX 15.

[2]) II 12. III 3. IV 17. 36. 43. 46. V 23. 33. VI 15. 59. VII 10. VIII 25. 31. IX 19. 28. 39. X 18. 31.

[3]) IV 32. VI 37. 46. VII 1. 49. IX 14. X 27.

[4]) IV 33.

der hohe Glaube der Stoa an die in der Welt realisierte Vernunft unmöglich in seiner Reinheit aufrecht erhalten bleiben. So oft Mark Aurel sich auch des Gedankens getrösten mag, daß eine Vorsehung alle Dinge lenkt, die Sicherheit, mit der der alte Stoiker in dem Weltgeschehen die eigene Vernunft wiederfand, ist ihm verloren gegangen. Hatte die Stoa die ursprünglich sich widerstrebenden Begriffe der Vorsehung und der Notwendigkeit miteinander verschmolzen[1]), so hat sich jetzt das Schwergewicht mehr und mehr auf den letzteren Begriff verlegt; einen wahrhaften Sinn in den Ereignissen der Welt zu finden, muß man verzweifeln und nur die Hoffnung bleibt, daß all dies sinnlose Geschehen doch nicht ganz verloren ist, sondern ein göttlicher Geist ihm ein Ziel weist und die wechselvollen Widersprüche des Daseins zur allgemeinen Harmonie aufhebt. Aber so unsicher erscheint dem Kaiser jede Metaphysik, daß er mehrfach die pantheistische und materialistische Auffassung, den Glauben an eine Weltordnung und die Anschauung, die Welt sei nur ein Atomengewirr, zweifelnd nebeneinander stellt, ohne sich für eine von beiden zu entscheiden[2]). Gewiß ist ihm nur, daß alles geschieht, wie es geschehen muß und nichts sich ändern läßt. Daher gilt es, sich heiter und gelassen in die Ereignisse zu fügen; wollte der Mensch sich über das Notwendige erzürnen, er würde sich von dem allgemeinen Zusammenhang losreißen, der alles ineinander flicht, und in diesem Gegensatz fruchtlos seine Kräfte verzehren[3]). Weil es ist, ist auch alles gut, aber diese optimistische Überzeugung der Stoa, die nur ein Antrieb sein sollte, selbst an der Realisierung des Vernünftigen und Guten teilzunehmen, hat sich hier in eine stille Resignation gewandelt, die das Dasein hinnimmt, wie es sich bietet. Im Wollen gehemmt steht der Mensch dem Leben gegenüber; bezeichnend dafür, daß sich ihm in seiner Beurteilung statt des ethischen leicht der ästhetische Wert unterschiebt. Wie ein Schauspiel will er das Leben an sich vorübergleiten lassen, ohne tiefer davon berührt zu werden, dann wird sich ihm in der reinen Betrachtung auch das Böse als ein harmonisches Moment des Ganzen enthüllen[4]). Von hier aus findet der bei

[1]) Vgl. oben S. 290 ff.
[2]) IV 3. IX 28. 39. X 6. XII 14.
[3]) II 16. IV 3. 29. 34. V 8. VIII 34. X 1. 6. 14. XII 36.
[4]) Die Schönheit auch des Bösen und Niedrigen III 2. VI 36. XI 10.

Mark Aurel so stark hervortretende Gedanke der Nachsicht gegen die Bösen seine wahre Beleuchtung, den man mit Unrecht dem christlichen oft so nahe gerückt hat. Die christliche Nächstenliebe ist gewiß in der stoischen Idee von der Verwandtschaft aller Menschen in der Vernunft von seiten des Griechentums vorbereitet, und gelegentlich leitet wohl auch der Kaiser im Sinne seiner Meister aus ihm die Verpflichtung zur allgemeinen Menschenliebe ab[1]). Aber seinem eigenen Gefühl liegt eine andere Begründung viel näher, die weit von dem Christentum abführt, so daß auch hier die griechische Philosophie überhaupt, nicht diese ihre letzten Vertreter als Vorläufer der künftigen Religion erscheinen. Ihm resultiert die Schlechtigkeit der Menschen mit gleicher Notwendigkeit aus ihrem Wesen, wie alles Geschehen nach unverbrüchlichen Gesetzen sich vollzieht. Der Böse handelt, wie er muß; man mag versuchen, ihn zur Einsicht zu führen, doch wenn dies nicht gelingt, so wäre es töricht über etwas in Zorn zu geraten, was einmal nicht anders sein kann[2]). Im innersten Grunde ist es eine tiefe Menschenverachtung, die so redet, die den Menschen als ein Naturgegebenes behandelt, mit dem man höchstens Mitleid haben kann.

So liegt eine unendliche Einsamkeit um diesen Denker; er scheint abgeschieden von aller Welt nur mit sich selber reden zu können. Aus dem verwirrenden Drang des Lebens rufen seine Betrachtungen mit wunderbar eindringlicher Stimme zur inneren Sammlung und Einkehr bei sich selbst; ihre größte Bedeutung liegt über alle inhaltlichen Werte hinaus darin, daß das Subjekt sich hier aus der Mannigfaltigkeit des Daseins wieder zu sich selber gefunden hat[3]). Die ethische Grundposition tritt noch einmal in seltener Reinheit hervor. Einzig in sich selbst weiß der Denker das Göttliche wohnen[4]); nur hier findet er eine sichere Richtschnur für sein Leben, denn in seinem Innern redet eine Stimme, die ihn unbedingt zum sittlichen Handeln aufruft. Um diesen Pol schwingen all jene pessimistischen Reflexionen des Kaisers, hier finden sie ihre Auflösung. Mag das Leben sinnlos und nichtig sein, gewiß ist doch, du mußt deine Pflicht tun; mag die Welt

[1]) II 13. VII 13. 22. VIII 59. IX 27. Vgl. oben S. 264.
[2]) IV 6. V 28. VI 27. VIII 14. IX 42. XII 16.
[3]) Vgl. II 8. 13. IV 3. VII 28. 59.
[4]) II 12. V 27. XII 26.

von Göttern gelenkt oder von toten Stoffen umgetrieben werden, was kümmert es dich, da du doch weißt, was die Pflicht von dir fordert[1]). Es hat etwas tief Rührendes, wie dieser Kaiser in aller Nichtachtung der Werte des Daseins von dem ethischen Idealismus nicht lassen will. Aber freilich dieser Ethik einen bestimmten Inhalt aus den Voraussetzungen seines Denkens zu gewinnen, vermag er nicht; da ihm der stoische Glaube an eine in der Welt sich realisierende Vernunft in zweifelnde Ferne entschwindet, kann er die ethischen Forderungen allein aus dem unmittelbaren sittlichen Bewußtsein ableiten, und er greift einfach auf die überkommenen Werte zurück, wie sie dem römisch-stoischen Denken selbstverständlich geworden waren.

Damit aber ist der Stoizismus in eine Sphäre hinübergezogen, die ihn unter Wahrung seiner äußeren Formensprache dem Skeptizismus so nahe als nur möglich bringt. Was wir bei Epiktet sich anbahnen sahen, ist in Mark Aurel vollendet; es ist kein Zufall, daß er die Lehre des Ahnherrn aller Skepsis, Heraklit, in einem viel weiteren Umfange erneuert, als sie die Stoa bewahrt hatte. Nicht eine sinnvolle Ordnung, sondern ein ewiger Wandel ist ihm die Welt, da alles der Vernichtung entgegengeht und ein wahrhafter Wert keine Statt hat. Und diesen Wert aus der Höhe der Metaphysik herabholen zu wollen, gilt als ebenso ungewiß. Da bleibt dem Menschen nichts anderes übrig, als sich ans unmittelbar Gegebene zu halten und die Forderungen zu erfüllen, wie des Tages Pflichten sie ihn lehren. Nicht wesentlich anders war die skeptische Position gewesen; ein Stimmungsskeptizismus bedient sich hier der stoischen Sprache, so wenig konform deren Begriffe seinem Wesen sein mögen. In der Skepsis aber hatte die ethische Tendenz ihr Ende gefunden, indem das Subjekt vor der andrängenden Flut des Lebens sich selber aufgab. So schließt die rein griechische Ethik damit, daß selbst die Gedankenrichtung, die am höchsten den ethischen Wert erhoben hatte, der Skepsis zugetrieben wird, soweit es in ihrem Rahmen möglich war; und der Weltenherr selbst, in dessen Person die philosophische Forderung nach der Herrschaft des Weisen endlich ihre Erfüllung gefunden hatte, muß von diesem Ende Zeugnis geben. Hatte dereinst in dem Untergang der objektiven Lebensmächte das Subjekt triumphiert und es unter-

[1]) Außer den zuvor angeführten Stellen vgl. noch III 6. V 1. VI 2. 22. VIII 1.

nommen, von sich aus das Leben neu zu gestalten, jetzt steht in dem Kaisertum diese neue Ordnung des Lebens in fertiger Größe da, aber unter ihrer Gewalt bricht das Subjekt in sich selbst zusammen und findet sich wehrlos dem Objektiven preisgegeben. Plato und Mark Aurel, Beginn und Ende des ethischen Denkens, schauen einander hier in die Augen, jener zeit seines Lebens vergeblich bemüht, die objektiven Formen des Daseins den Postulaten seines Innern zu unterwerfen, dieser im Besitz aller Erdenmacht resigniert auf die Überzeugung verzichtend, daß im Leben ein wahrhafter Wert sich verwirkliche.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.

